



Demeter M. Attila


**KORUNK POLITIKAI
FILOZÓFIÁJA**

MÚHELY
XXXII.



Demeter M. Attila

**KORUNK POLITIKAI
FILOZÓFIÁJA**

PRO  PHILOSOPHIA KIADÓ
Egyetemi Műhely Kiadó
Kolozsvár, 2018

A kiadvány megjelenését támogatta:



Készült
a Magyar Kormány
támogatásával



© Pro Philosophia Kiadó, 2018
© Egyetemi Műhely Kiadó, 2018

Kiadja a Pro Philosophia Kiadó (Kolozsvár)

Felelős kiadó: Ilyés Szilárd

Szerkesztő: Veress Károly

Szaklektor: Szigeti Attila

Korrektúra: Demeter Zsuzsa

Műszaki szerkesztés: Metaforma Kft.

Oproiu Nicolette fényképének felhasználásával a borítót

Gregus Zoltán készítette

Nyomdai munkálatok: IDEA, Kolozsvár

A szerző a kötet megírása idején Bolyai János Kutatási
Ösztöndíjban részesült.

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
DEMETER, MÁRTON-ATTILA

Korunk politikai filozófiája / Demeter M. Attila. -
Cluj-Napoca : Pro Philosophia : Egyetemi Műhely Kiadó, 2018

Conține bibliografie

Index

ISBN 978-606-8074-18-4

ISBN 978-606-8886-26-8



TARTALOM

Előszó	7
A politikai filozófia és a „kiterjesztett gondolkodásmód” módszertani követelménye	15
Az új utópia: az emberi jogok „doktrínája”	47
A „gyertyamártók” köztársasága: a szegénység politikai perspektívája	81
A nacionalizmus keletkezése: a nemzeti szuverenitás modern eszméje	121
A demokrácia és a nemzeti öntőforma: a nemzetállam diadala	169
Nemzeti múlt, európai jövő: az európai integráció ígérete	213
A multikulturalizmus és az elismerés iránti újkeletű igény	249
A kultúrák közötti párbeszéd viszonyai: bevándorlók Európában	293
Szakirodalom	339
Névmutató	353



ELŐSZÓ

A kötetben szereplő szövegeket, ha nem is mindig ebben a végleges formában, az elmúlt három esztendő során írtam, amíg Bolyai Ösztöndíjas voltam. Kivételt képez az emberi jogokról szóló (második) fejezet: az ennek alapjául szolgáló szöveget eredetileg 2011 februárjában jelentettem meg, de a készülő kötet számára ezt is átdolgoztam, s az utolsó harmadát teljesen újraírtam. Nyilván az egyes fejezetekben tárgyalt témákról korábban is publikáltam, s ha ezeket a publikációkat nem is, de a bennük megfogalmazott gondolatokat s a korábban felhalmozott ismereteket a kötet megírása során is hasznosítottam – amint az egyébként természetes is. Értelmetlen és haszontalan dolog volna a politikai vizsgálódást minden egyes kötettel újrakezdeni. A célom a kötettel az volt, hogy valamiképpen működése közben mutassam be a politikai filozófiát, s hogy megjelenítsem benne korunk és társadalmaink néhány fontosabb politikai kihívását, s azt a módot, ahogyan ezekre a politikai filozófia, a maga sajátos módszertanát és kategoriális eszköztárát igénybe véve, reflektálni tud.

A kortárs politikai filozófia eredményeit szisztematikusan összegző művek általában két stratégiát követnek: vagy a nagy politikai eszmeáramlatok (liberalizmus, konzervativizmus, szocializmus, nacionalizmus stb.) mentén nyújtanak betekintést a politikai filozófia szélesebb tárgyerületébe, vagy pedig kategoriális bontásban tárgyalják a politikai filozófia kérdéseit, a fontosabb politikai eszmék köré csoportosítva az egyes fejezeteket (szabadság, egyenlőség, politikai közösség, igazságosság, hatalom, legitimitás stb.). Jómagam írtam már egy, az előbbi stratégiára alapozó felsőoktatási jegyzetet, amit 2003-ban jelentettem meg *Bevezetés a politikai filozófiába* címmel. Összeállításában

Will Kymlicka 1990-ben megjelent művét vettem alapul (Will Kymlicka: *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*. Oxford University Press, Oxford, 1990), s ha tartalmiokban nem is, de szerkezetében az ő megoldásait követtem. Ennek megfelelően az általam megjelentetett jegyzet is a liberalizmus, konzervativizmus, szocializmus stb. történetére és jelenére kínált röviden rálátást.

Ma, tizenöt év távlatából s az azóta szerzett oktatói tapasztalataim birtokában úgy ítélem meg, hogy a kérdéskörnek ilyenén tárgyalása, bár valóban alkalmas arra, hogy a politikai filozófiára strukturált rálátást nyújtson, némileg életidegen, mert csupán áttételesen tud reflektálni saját korunk politikai valóságára. Ezért döntöttem tehát úgy, hogy a politikai filozófia bemutatásában most egy másik, problémacentrikus stratégiát követek. Példát találni ilyen megközelítésre már nehezebb, de nem lehetetlen: hasonló eljárást követ például Pierre Manent egy 2001-ben megjelentetett munkájában, amit Kende Péter 2003-ban magyarra is lefordított, a némileg megtévesztő *Politikai filozófia felnőtteknek* címmel (Osiris Kiadó, Budapest, 2003). Kötetem, ha tartalmiokban vagy szerkezetében nem is, de szemléletmódjában hasonló megfontolásokat követ, annyi különbséggel, hogy néhány fejezetben (a másodiktól az ötödikig) röviden a modern politikai gondolkodás kezdeteire, azaz a nagy francia forradalom „politikai filozófiájára” is kitérek.

Bár ezek a kitérők nem öncélúak, s ha az olvasó fellapozza az említett fejezeteket, látni fogja, hogy a történeti tárgyalás során felvetett megfontolások valamiképpen mindig a jelenbe vagy a jelenhez vezetnek, úgy vélem, hogy mégis további magyarázattal tartozom értük. Mellettük szólna először is az a tény, hogy a politikai gondolkodásunk mindmáig a francia forradalom örököse. Ma sem tudunk úgy gondolkodni a szabadságról (emberi jogok), egyenlőségről (forradalmi szocializmus) vagy testvériségről (nacionalizmus), hogy ne legyünk közben tekintettel a francia forradalom gondolati örökségére. Hasonló helyzetben találtam magam tehát, mint Eötvös József a politikai főművének, az *Uralkodó eszméknek* a megírása idején: bár a XIX. század meghatározó politikai eszméiről kívánt beszélni, kénytelen volt belátni, hogy ezek

az eszmék zömmel egy hetven évvel korábbi forradalom eszméi. Ha megnézzük az *Uralkodó eszmék* első kötetének első hat fejezetét, látni fogjuk, hogy ezek nem egyebek, mint a francia forradalom történetének vagy legalábbis elvi tanulságainak valamiféle összeggései.

Ma, százhetven évvel később annyiban más a helyzet, hogy azóta egy sor olyan politikai kihívással szembesültek a társadalmaink, amelyek a francia forradalom idején még teljességgel ismeretlenek voltak, de ez láthatóan egyáltalán nem gátol meg bennünket abban, hogy ezek megoldásában ne ragaszkodjunk csökönyszerűen a francia forradalom által kimunkált eszmék némelyikéhez: például amikor a multikulturalizmus és a bevándorlás egész problémakörét megpróbáljuk valahogyan az emberi jogok erőterébe beleírni, azon belül kezelni, noha ez nyilvánvaló módon lehetetlen. Mindez újfent arra kellene, hogy emlékeztessen minket (ha még szükség van egyáltalán erre), hogy a politikai eszméink, ha lehet, még a politikai intézményeinknél is kevésbé változékonyak, s hogy új politikai kihívások esetén is újra meg újra ugyanazokat az eszméinket recikláljuk, még akkor is, amikor az adott problémák megoldására már evidens módon alkalmatlanok.

Egy másik tényező, ami a történeti kitérők mellett szólna, magának a politikai filozófiának a természete. Vannak tudományok, talán a legnyilvánvalóbb módon a matematika ilyen, amelyek teljességgel ahistorikusak. Ez azt jelenti, hogy az igazságai időtállóak és kortól függetlenek. Pitagorasz tétele igaz, függetlenül attól, hogy én tudom-e azt, hogy egy Pitagorasz nevű ember fedezte fel azt az i.e. VI. századi Görögországban. Nem kell visszautaznom képzeletben abba a korba, hogy megérthessem. És mivel ezek ilyen természetű igazságok, ezért további felismerések építhetők rájuk: ez azt eredményezi, hogy az ilyen tudományok egyszersmind kumulatívak is. Aztán vannak olyan tudományok, amelyek korhoz kötöttek. Hegel óta valami ilyesmit vagyunk hajlamosak gondolni a filozófiáról. Egy filozófiai felismerés sohasem választható le arról a korról, amelyben megszületett, és arról a személyről, aki megfogalmazta azt. Erre mondja Hegel,

hogy „ami az egyént illeti, mindenik korának gyermeke; így a filozófia is: saját kora, gondolatokban megragadva”. Azt hinni tehát, teszi hozzá, „hogy valamely filozófia túlmegegy a maga jelen világán, éppolyan balgaság, mint az, hogy az egyén átugorja a maga korát”. A filozófia nem produkál örökérvényű igazságokat, s a különböző korok filozófiai felismerései nem épülnek egymásra. Tulajdonképpen még saját koruk kontextusából sem szakíthatók ki. A filozófia tehát, ellentétben a matematikával, nincs egyebüttl, mint a saját történetében.

Valahol a kettő között helyezkedik el az úgynevezett politikai filozófia. Teljességgel historikus, amennyiben a felismeréseit a saját kora magyarázza. Ahhoz pl., hogy Rousseau-nak *A társadalmi szerződésről* szóló munkáját megértsem, ismernem kell a XVIII. századi Franciaország történetét, Rousseau sajátos életútját és korábbi műveit, a kor kulturális miliójét és Rousseau intencióit könyvével kapcsolatban, továbbá várakozásait könyve fogadtatását illetően. Másfelől viszont ez a könyv mégiscsak „aktuális”, amennyiben ez vált a francia forradalom „politikai filozófiájává”, márpedig ennek a forradalomnak a politikai következményei mindmáig velünk élnek. Rousseau-nak ugyan nem állhatott szándékában a francia forradalmat igazolni (annál is inkább, mert amikor ez kitört, ő már több mint tíz éve halott), s a népszuverenitás általa kidolgozott eszméjével pedig nyilván nem kívánt tápot adni a modern nacionalizmusnak, amit ő nem ismert, nem is ismerhetett, s ha ismert volna, valószínűleg nem helyeselt volna. Csakhogy Rousseau nézeteit a francia forradalmárok kölcsönvették, ezek a nézetek tehát – Rousseau szándékaitól teljesen függetlenül – intézményesültek, s a nemzetállam és a nacionalizmus formájában ma is velünk élnek. Azt is mondhatnánk tehát, hogy Rousseau egy „aktuális” szerző, hiszen nélküle a saját korunkat sem érthetjük meg, bár nyilván nem amiatt, mert a mához szólna, vagy mert korunkról bármit is mondana. Ennek ellenére korunk politikai filozófiájáról beszélni Rousseau nélkül szinte lehetetlen.

Ezért is, meg más okoknál fogva is sokat töprengtem azon, hogy mi is legyen a kötet címe. Eredetileg az volt az

elképzelésem, hogy *A XX. század politikai filozófiája* címet adom neki, de ezt hamar elvetettem. Nemcsak azért, mert a kötet tárgyát tekintve félrevezető lett volna (mit keresne akkor benne Rousseau), hanem azért is, mert nem akartam a XXI. század elején egy olyan kötetet megjelentetni, ami már a megjelenésének a pillanatában valamiképpen „idő-szerűtlen”. Egy másik lehetőség az lett volna, hogy a *Kortárs politikai filozófia* címet adom neki. Ez azonban megint csak nem tűnt jó opciónak, mert azt sugallta volna, hogy én itt a kortárs politikai filozófusok műveit szemlézem, holott mi sem állt távolabb tőlem. (Ami nem jelenti azt, hogy a XX. század ma már bátran klasszikusnak mondható szerzői ne jelennének meg a kötetben teljes vértetben.) Maradt tehát egy harmadik opció, mégpedig az, hogy a *Korunk politikai filozófiája* címet adjam a kötetnek.

Amikor emellett a cím mellett döntöttem, akkor a politikai filozófia vagy a politikai gondolkodás sajátos *eszménye* mellett is döntöttem. Leo Strauss, aki maga tudatosan és bevallottan a politikai racionalitás platóni formáját képviselte a műveiben, többször is állítja, hogy az ő szempontjából a politikai filozófia megalapítója nem Arisztotelész, hanem sokkal inkább Szókratész és Platón. Arisztotelész, ezzel szemben, nem a politikai filozófia, hanem a *politikatudomány* megalapítója, annak a tudománynak a megalapítója tehát, ami Strauss szerint semmi egyéb, „mint a politikai dolgok köznapi megértésének (*common sense*) öntudatra hozott formája”. Amiből a maga során azt a következtetést vonta le, hogy Arisztotelész *Politikája* éppen emiatt képtelen is volt a politikai dolgokra vonatkozó teljes igazságot megragadni és bemutatni, mégpedig pontosan azért nem, mert az efféle politikatudomány inkább a politikai életből fakad, semmint a filozófiából. Arisztotelész *Politikájának* igazsága nem a filozófia, hanem a gyakorlat igazsága.

Függetlenül attól, hogy Straussnak ez a komor diagnózis helyes-e vagy sem, az a felismerése kétségtávol helytálló, hogy Arisztotelész *Politikája* alig volt több mint a politikai dolgok köznapi megértésének egy magasabb reflexiós szintre emelt formája. Mértékadó történészek írják, hogy Arisztotelész a *Politikájában* voltaképpen nem tett egyebet,

mint hogy elvontabb és absztraktabb szinten fogalmazta újra azt, amit egy átlagos athéni polgár a korabeli politikáról gondolt. Némileg ironikusan fogalmazva: valószínűleg a legtöbb athéni egyetértett volna Arisztotelésszel, feltéve, hogy olvasta volna a *Politikát*, és megértette volna azt, amit Arisztotelész mondott.

Amikor tehát a politikai megismerés vagy a politikai tudás arisztotelészi formája mellett döntöttem, amikor azt a címet adtam, hogy *Korunk politikai filozófiája*, akkor egyszerűsmind az igazság megragadásának erről a jellegzetes filozófiai igényéről is lemondtam. Politikai tudásunk, mondta Arisztotelész, legjobb esetben is egyfajta „valószínűségi ismeret”, olyasvalami tehát, ami bár nem bizonyítható, mégis „mindenki véleményének megfelel” (*Nikomakhoszi Etika*, 1145b). Éppen ezért Hannah Arendt, akinek a neve gyakran felbukkan ebben a kötetben, s aki Strausszal szemben a politikai megismerés arisztotelészi eszményét képviselte, azt is írta, hogy a politikában maximum arra törekedhetünk, hogy a véleményünk „reprezentatív” legyen. Egy politikai vélemény, legyen az akár a filozófusé is, soha nem lehet igaz, legfennebb reprezentatív, amennyiben sikerül a gondolkodás és az ítéletalkotás közben a pártatlanságunkat megőrizni, s a politika nagy kérdéseit a lehető legtöbb ember legkülönbözőbb szempontjai szerint végiggondolni.

Ezek után nyilván kérdés lesz, hogy mennyiben legitim ezt a véleményt, legyen az akár a legpártatlanabb és leginkább reprezentatív is, egyáltalán még *filozófiának* nevezni. A filozófia legalapvetőbb törekvése ugyanis már az antik kezdetek óta az volt, hogy a természetében ingatag vélekedést biztos tudással váltsa fel. Ha tehát a politikai gondolkodásnak ezt a szerényebb, arisztotelészi eszményét követjük, akkor igaza van Straussnak, s a filozófiának a legeredetibb, legnemesebb törekvését tagadjuk meg. Arendt viszont azt gondolta, hogy amennyiben a politikai megismerést maguknak a politikai dolgoknak a természetéhez kívánjuk szabni, amennyiben a politika dolgait a maguk természete szerint kívánjuk megérteni, akkor sajnos nincs más lehetőségünk. Ezért mondja a *The Human Condition* című, talán legeredetibb és legátfogóbb művének prológosában azt,

hogy a műve nem ad választ és nem is kíván választ adni az általa felvetett kérdésekre.

Nem mintha ezekre a kérdésekre nem tudnánk válaszokat adni. Csakhogy ezek soha nem fakadhatnak egyetlen egy személy teoretikus erőfeszítéseiből, legyen az a személy akár maga a filozófus is. Amennyiben ugyanis ezek a kérdések a gyakorlati politika kérdései, s amennyiben a politika nem más, mint az egymással való beszélgetésnek, a vitának a művészete, annyiban a kérdései mindig olyan természetűek, hogy csakis közös megegyezéssel adhatunk rájuk válaszokat. A politikában soha nem olyan problémákkal állunk szemben, amelyekre csak egyetlen lehetséges válasz létezne, s minden olyan válaszkísérlet, amely kivonja magát a demokratikus vita követelménye alól, maga is a politika természetének a tagadását jelenti. Maradjunk tehát annyiban, hogy mindaz, ami ebben a kötetben olvasható, maga is vélemény, s így a sorsa ugyanaz, mint az összes többi véleménynek. Jelesül, hogy valamilyen, akár képzeletbeli vita során is azt mások – nyilvánosan vagy önmagukban – megvitassák, s ha a helyzet úgy hozza, mint érvénytelent elvessék, vagy mint érvényest elfogadják.

A politikai gondolkodásnak azonban, mindezeket túl, mégiscsak van valamiféle „haszna”, még akkor is, ha eredménye nem lehet több szimpla véleménynél. S alighanem ez az egyetlen olyan haszon, amivel vigasztalni tudja magát az ember, ha politikai filozófiára adta a fejét. Annak ugyanis, hogy megpróbálunk mások fejével is gondolkodni, hogy megpróbáljuk a világot a mások szemével látni, onnan nézni, ahol éppen nem vagyunk, az azonnali és közvetlen eredménye az lesz, hogy kételyek ébrednek bennünk saját korábbi politikai hiteinket vagy véleményeinket illetően. S ez a kétely alighanem fontosabb, mint bármilyen vélemény, legyen az reprezentatív vagy sem, ami ennek a gondolkodási folyamatnak egyáltalán az eredménye lehet. Ugyanis a saját politikai hiteinkkel és véleményeinkkel szembeni kétely vagy legalábbis az erre való hajlandóság az elemi feltétele annak, hogy másokkal politikai beszélgetésbe elegyedjünk. Mi értelme volna ugyanis a politikai vitának, ha mindenki csupa megdönthetetlen evidenciákkal rendelkezne?

Strauss álláspontja az volt, hogy miközben öntudatra hozza a politika spontán, köznapi tudatát, a politikai filozófia egy másik, jellegzetesen filozófiai célkitűzést is követ, nevezetesen, hogy a véleményt tudással (*episztéme*) váltsa föl. S ez indokolja azt, mondta, hogy a politikai filozófiát egyáltalán filozófiának nevezzük. Csakhogy a politikai filozófia azonnali eredménye, amennyiben úgy műveljük azt, ahogy Arendt javasolta, nem a biztos tudás lesz, hanem a kételkedés. Ha a politikai filozófia megalapítója valóban Szókratész volt, akkor érdemes visszaemlékeznünk arra, hogy Szókratész saját bevallása szerint egyetlen dolgot tudott biztosan: mégpedig azt, hogy nem tud semmit. A politikáról gondolkodó filozófus, akiben magában tevékenysége természeténél fogva állandóan kételyek ébrednek, mert mindig kénytelen mások fejével is gondolkodni, magát ezt a kételyt tudja csupán „tanítani”, feltéve, hogy a filozófia valóban szókratikus, azaz pedagógiai tevékenység. Innen nézve a politikai filozófia sem való másra tehát, minthogy megmutassa: az a mód, ahogyan mi magunk a politikáról gondolkodunk, minden, csak nem evidens.



A POLITIKAI FILOZÓFIA ÉS A „KITERJESZTETT GONDOLKODÁSMÓD” MÓDSZERTANI KÖVETELMÉNYE

Mi a politikai filozófia? A politikai filozófia és a politikatudomány viszonya

A *Mi a politikai filozófia?* látszatra egyszerű kérdését korántsem egyszerű megválaszolni. Részben azért, mert a politikai filozófiának többezer éves hagyományai vannak (első szisztematikus dokumentuma minden bizonnyal Arisztotelész *Politikája*), s ezek a hagyományok meglehetősen szerteágazók, részben pedig azért, mert önmagában is egy rendkívül kiterjedt és bizonytalan határvonalú tárgyterület, ami napjainkban is igen nagy változatosságot mutat. A legegyszerűbb tehát, ha a politikai filozófia természetére vonatkozó kérdést nem a tárgy, hanem a *módszer* felől közelítve próbáljuk megválaszolni, feltételezve, hogy a politikai filozófiának – tárgyának minden változatosságán túl – mégiscsak létezik egy sajátos módszere. S ha ez így van, akkor indokolt egyszersmind a politikai filozófiát a politikára vonatkozó egyéb tudásformáinkkal összehasonlítani, mindenekelőtt természetesen a politikatudománnyal, amelyet ma a politikára vonatkozó ismereteink *par excellence* tudományos formájának tartunk.

Mi jellemzi tehát a politikatudományt? Először is az, hogy a politika egész terrénumát, azaz vizsgálódásainak tárgyát *intézményes* valóságnak tekinti. Másodszor, hogy mint minden társadalomtudomány, azaz mint minden olyan tudomány, ami a természettudományok mintájára jött létre, *deskriptív*. Leír, értelmez és magyaráz jelenségeket, olyanokat, mint a pártok, pártrendszerek, választási

rendszerek stb., csupa olyasmit tehát, ami empirikusan leírható, statisztikai vagy másmilyen eszközökkel mérhető. Harmadszor, hogy akárcsak a természettudomány, a politikatudomány is a politikának nevezett valóságszféra különféle jelenségei között *összefüggéseket* keres – és talál. Igaz ugyan, hogy ezek az összefüggések, ellentétben azokkal, amelyeket a természettudományok találnak, általában nem szükségszerűek, hanem csupán valószínűek, de bizonyos határokon belül így is alkalmasak a tudományos prognózisra.

Leo Strauss azt írja a *What is Political Philosophy?* című korszakos esszéjében, hogy a fenti értelemben vett politikatudományra ma nagyobb szükség van, mint valaha. Mégpedig azért, mert – ahogy ő fogalmaz – „dinamikus tömegtársadalmakban” élünk, amelyekre a rendkívüli bonyolultság és a gyors változás egyaránt jellemző. Nehezebb szert tenni a politikával kapcsolatos ismeretekre s ezek gyorsabban elévülnek. Szükséges tehát ilyen körülmények között, hogy egy erre szakosodott tudomány kimondottan a politikai jelenségekre vonatkozó ismeretek összegyűjtésével és rendszerezésével foglalkozzon. Régente, mondja, az emberek, ha a politikáról akartak ismereteket szerezni, megelégedtek azzal, hogy a bölcs öregekre hallgattak, vagy, ami ugyanaz: jó történetírókat olvastak. A politikai tudás megszerzésének ezek a módozatai mára már elévültek, és számunkra megmosolyogtatóan atavisztikusnak tűnnek.¹

A kérdés, amit ezek után Strauss is föltesz magának, hogy vajon az újonnan létrejött (de legalábbis a politikai filozófiához viszonyítva mindenképpen nagyon fiatal) politikatudomány nem teszi-e mindenestől fölöslegessé a politikai filozófiát? Nem jut-e a politikai filozófia is mondjuk a természetfilozófia sorsára? Ahogy a természeti jelenségek igazi megismerése azzal kezdődött, hogy az emberek a természetlen és hiábavaló spekulációtól a tapasztalati és kísérleti kutatás felé fordultak, a politikai jelenségekről is akkor

1 Leo Strauss: *What is Political Philosophy*. In Uő: *What is Political Philosophy and Other Studies*. The University of Chicago Press, Chicago and London, 1959, 9–55, 15.

kezdenek igaz ismereteket szerezni, amikor a politikai filozófia teljes mértékben átadja helyét a politika tudományos kutatásának. A természettudomány megáll a saját lábán, és csak mellékesen szolgáltat anyagot a természetfilozófiai spekulációkhoz; ugyanez mondható el a politikatudomány és a politikai filozófusok spekulációi közötti viszonyról is. „A természet- és politikatudományok – írja Strauss – nyíltan nem filozófiai jellegűek. Ha egyáltalán szükségük van valamilyen filozófiára, az csupán a módszertan vagy a logika. Ezeknek a filozófiai diszciplínáknak azonban nyilvánvalóan semmi közük a politikai filozófiához. A »tudományos« politikatudomány voltaképpen összeegyeztethetetlen a politikai filozófiával.”²

Nyilván a politikai filozófia jövőjét illetően maga Strauss sem ennyire borúlátó (épp ellenkezőleg), de ha nemmel akarunk válaszolni a kérdésre, ahogy ő is teszi, azaz ha fenn akarjuk tartani a politikai filozófia létjogát a politikatudománnyal szemben, akkor az ő érveit alighanem ki kell egészítenünk továbbiakkal. Mindenekelőtt arra érdemes odafigyelni, hogy szemben azzal, amit a politikatudomány már a maga módszertani opciói révén is mintegy implicite sugall, a politika soha nem pusztán intézményi valóság. Vagyis nem úgy áll a helyzet, hogy létezik egy politikának nevezett területe az emberi tevékenységnek, s ez kutatható tudományos és filozófiai módon is, hanem inkább arról van szó, hogy a politikatudomány és a politikai filozófia ugyanannak a területnek a különböző oldalait vagy *dimenzióit* vizsgálják – mégpedig nagyon eltérő módszerekkel. A politikával való filozófiai foglalatosságnak ugyan építenie kell a politikatudomány eredményeire, de a politikára vonatkozó filozófiai reflexió elsősorban a politika *tudati* dimenziójára vonatkozó reflexió. A politikai filozófia a politikának olyan dimenziójában mozog, ahol egyszerűen nem lehetséges tudományos (értsd: empirikus, objektív, ellenőrizhető) megismerés, így itt a politikatudomány értelemszerűen nem is lehet illetékes.

2 Uo. 13–14.

Márpedig, ha hihetünk a XX. század egyik legismertebb és legjobb francia szociológusának, Raymond Aronnak, a politika legalább felerészt tudati valóság. A politika szó, írja a *Demokrácia és totalitarizmus*³ című könyvében, eleve kétértelmű, akárcsak a történelem szavunk. Ha az utóbbi egyszerre utal a társadalmak egymást követő korszakaira s az ezekre vonatkozó ismereteinkre, akkor az előbbi is egyszerre fejezi ki a pártok között konfliktusokat és az ezzel kapcsolatos ismereteinket: mindkét szó egyszerre fejezi ki az empirikusan leírható, objektív „valóságot” és az erről alkotott elképzeléseinket. Valójában azonban ennél sokkal többről van szó. Gondoljunk csak arra, teszi hozzá, hogy eleve nem beszélhetnénk történelemről mint „objektív” eseménysorról, ha az emberek nem lennének tudatában a múltjuknak, ha nem tennének különbséget múlt és jövő között, ha nem különböztetnének meg különféle történelmi időket. Nem egyszerűen arról van szó tehát, hogy létezik valamiféle objektív történelem, s ehhez járulnak pótlólagosan az erről szerzett ismeretek, amelyek nélkül azonban ez a történelem önmagában is létezne és létezhetne, hanem sokkal inkább arról, hogy a történelmi *tudat* megléte eleve feltétele az „objektív” történelem létezésének. Vagy, ahogyan maga Aron fogalmaz: „arról van szó, hogy a valóságról alkotott tudat maga is részét képezi a valóságnak”.⁴

Ugyanígy a politika léte, egy politikai rendszer létezése eleve felételezi, hogy legyen némi tudásunk erről a területről. Nem csupán a szónak abban az értelmében, hogy rendelkezünk a politikával kapcsolatos többé-kevésbé hézagossal ismeretekkel, hanem, hogy eleve *tudjuk*, hogy milyen szabályok szerint élünk. Így például, mondja Aron, nem élhetnénk demokráciában, ha az embereknek nem lennének már előzetes elképzeléseik arról, hogy kik azok, akik parancsolnak, hogy ezek az emberek miként jutnak hatalomra, hogy milyen a hatalom gyakorlásának módja stb. Az embereknek már eleve valamelyest érteniük kell azt a

3 Raymond Aron: *Demokrácia és totalitarizmus*. Ford. Kende Péter. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2005.

4 Uo. 18.

politikai rendszert, amelyben élnek, ahhoz, hogy ez a politikai rendszer egyáltalán létezhesen.

A politika mint ismeret, a politika mint reflexiós forma, mondja Aron, voltaképpen nem egyéb, mint a politika ezen spontán tudatának a továbbfejlesztése. Innen nézve a politikai filozófia sem egyéb, tehetnénk hozzá, mint egy magasabb reflexiós szinten történő újrafogalmazása a politika köznapi tudatának. Hogy ez mennyire így van, arra talán a legjobb példa mindmáig Arisztotelész *Politikája*. Mértékadó történészek és esztörténészek állítják, így például Moses I. Finley is az ókori politikáról írott monográfiájában, hogy Arisztotelész a *Politikájában* voltaképpen nem tett egyebet, minthogy egy magasabb reflexiós szinten fogalmazta újra azt, amit egy átlagos athéni polgár a korabeli politikáról gondolt.⁵

Strauss, Arendt és a politika arisztotelészi eszménye

Miközben azonban egy magasabb reflexiós szinten fogalmazza újra a politika spontán, köznapi tudatát, a politikai filozófia – legalábbis Strauss szerint – egy másik, jellegzetesen filozófiai célkitűzést is követ, s ez indokolja azt, hogy a politikai filozófiát egyáltalán filozófiának nevezzük. Mindenfajta politikai tudást, állítja ő, vélemények öveznek, s azokkal össze is fonódik: hitekkal, előítéletekkel, találgatásokkal s.í.t. Mindenkinnek van némi tudása a rendőrségről, az adókról, a parlamentben folyó tevékenységről, de ez a tudás rendszerint ingatag, bizonytalan. A politikai filozófia viszont következetes és fáradhatatlan erőfeszítés arra, hogy a politikai kérdésekre vonatkozó ingatag vélekedéseket vagy hiteket szilárd tudással váltsa fel. „A politikai filozófiának, akárcsak általában a filozófiának, már ókori kezdeteitől fogva meggyőződése, hogy a hiedelem és a tudás között

5 Lásd Moses I. Finley: *Politika az ókorban*. Ford. Greskovits Endre. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1995, különösen az Ideológia c. fejezetet, 256–297.

alapvető különbség van, s e különbség nyugtalanító tudata teremti és élteti máig is a politikai filozófiát.”⁶

Kérdés persze, hogy ez az eszmény, ami valóban a *filozófia* eredeti eszménye (ebben és ennyiben igaza van Straussnak), mennyiben volt valaha is eszménye a politikai gondolkodásnak, vagy legalábbis mennyiben volt eszménye a politikai gondolkodásnak a maga *eredeti* formájában. Mindenesetre Arisztotelész politikai gondolkodása nem igen látszik alátámasztani Straussnak ezt a meggyőződését. A politika, gondolta Arisztotelész, azaz „az emberi dolgok filozófiája”, nem az „első elvek és okok”, hanem éppen ellenkezőleg: a „végső dolgok” tudománya, értve ezek alatt az emberek mindenkori és mindenkor változó céljait. Minthogy a folyton változó dolgokról nem lehet maradandó ismeretet alkotni, mindaz, amit a politika mondani tud, csupán feltételezhetően igaz, valószínű, feltételes igazság. Éppen ezért Arisztotelész szembe is állítja a politikát mint „gyakorlati” tudományt az ún. „első filozófiával”, azaz a mi fogalmaink szerinti metafizikával: ellentétben az utóbbival, az előbbinek nem is célja az ismeretek halmozása (a biztos tudás), hanem sokkal inkább a hatni tudás, vagyis a *meggyőzés* képessége.

A kiindulópontot a célok vizsgálatában Arisztotelész szerint az emberek eltérő és gyakran ellentétes véleménye képezi arról, hogy mi is a jó és az igazságos (*Nikomakhoszi Etika*, 1094b). Ami a politika módszerét illeti, Arisztotelész ezt mintha olyan vizsgálati eljárásként fogná fel, melyet nem annyira arra szántak, hogy alapelveket és okokat fedezzenek fel a segítségével, mint inkább arra, hogy a közös emberi cselekvés céljait – nagyrészt az ezeket a célokat érintő emberi vélemények dialektikus vizsgálata és finomítása révén – megfogalmazzák.⁷ Persze erősen kétséges, hogy ez az eljárás valaha is kielégítő eredményre vezet, azaz

6 Leo Strauss: What is Political Philosophy. In Uő: *What is Political Philosophy and Other Studies*. Id. kiad. 12.

7 Lásd ezzel kapcsolatosan bővebben: Carnes Lord: Arisztotelész. Ford. Greskovits Endre. In Leo Strauss – Joseph Cropsey (szerk.): *A politikai filozófia története* I. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1994, 168–219, 170.

sikerülne megtalálnunk általa a jónak és az igazságosnak valamilyen, a többség által vitathatatlanak és megkérdőjelezhetetlennek tartott eszméjét, ezért is hangsúlyozza Arisztotelész többször is a *Nikomakhoszi Etikában*, hogy a politikában a fejtegetéseket a tárgy természetéhez kell szabni, s hogy a politikában emiatt elképzelhetetlen a matematikai „szabatosság” (*Nikomakhoszi Etika*, 1094b; 1098a).

Azt tehát, hogy a politikai gondolkodás eredetileg magáénak tekintette volna a matematikai egzaktásnak, az első okokra és elvekre vonatkozó biztos tudásnak az antik filozófiára kétségkívül jellemző eszményét, Arisztotelész *Politikája* vagy *Nikomakhoszi Etikája* alapján nemigen lehet valószínűsíteni. Éppen ellenkezőleg: ha így lett volna, Arisztotelész nem tett volna többször is gondosan különbséget az első filozófia és a politika között, s nem írta volna azt, hogy „a bölcsesség”, ami „a tudomány legtökéletesebb formája”, és „az államkormányzás művészete” „nem lehetnek azonosak” (*Nikomakhoszi Etika*, 1141a). Az antik politikai gondolkodás eredeti, vagyis arisztotelészi megismerés-eszményéhez ezért alighanem sokkal inkább a Hannah Arendt módszertani opciója áll közelebb – feltéve, hogy itt most olyan XX. századi politikai gondolkodót keresünk, akinek a gondolkodását, akárcsak a Straussét, döntő módon meghatározta az antikvitas politikaelméleti hagyatéka. Bár, tegyük hozzá rögtön azt is, hogy amikor az *Igazság és politika* című tanulmányában Arendt leírja a „kiterjesztett gondolkodásmód” módszertani követelményét, kivételesen nem annyira Arisztotelészt, mint inkább Kantot követi. (Igaz, másutt, például a kultúra válságáról szóló tanulmányában azt is megjegyzi, hogy ez a kanti elképzelés gyakorlatilag „egyidős a megfogalmazott politikai tapasztalattal”, s hogy ezt a görögök okosságnak, *fronészis*nek nevezték.⁸ A megjegyzést rögtön követi is (lábjegyzetben)

8 Hannah Arendt: A kultúra válsága. Ennek társadalmi és politikai jelentősége. Ford. Módos Magdolna. In Uő: *Múlt és jövő között*. Osiris Kiadó – Readers International, Budapest, 1995, 204–232, 228; lásd még: Hannah Arendt: Bevezetés a politikába. 2. Ford. Mesés Péter, Pató Attila. In Uő: *A sivatag és az oázisok*. Gond Kiadó – Palatinus Kiadó, Budapest, 2002, 43–158, 119.

az Arisztotelészre történő hivatkozás, aki Arendt szerint a *Nikomakhoszi Etika* 6. könyvében „az államférfi okosságát határozottan a filozófus bölcsességével állítja szembe”).⁹

A politikai gondolkodás terén, írja itt, vagyis az igazságról és politikáról szóló tanulmányában Arendt, értelmetlen igazságról beszélni. A legtöbb, amire törekedhetünk, hogy a politikai gondolkodásunk „reprezentatív” legyen. Amennyiben a reprezentativitás itt egy módszertani követelmény (és Arendt nem hagy kétséget afelől, hogy az), annyiban azt feltételezi, hogy a politikai kérdésekről való gondolkodás közben mindig meg kell próbálnunk mások fejével is gondolkodni; meg kell próbálnunk felidézni azoknak az álláspontját, akik nincsenek jelen, akik hozzánk képest máshol állnak és ezért más perspektívából tekintenek a világra. Azaz, ha csupán képzeletben is, de számot kell vetnünk másoknak a mieinktől eltérő véleményével, tudatunkban *képviselnünk* kell őket. „Minél több ember álláspontja van jelen tudatomban, miközben egy adott kérdésen elmélkedem – írja Arendt –, és minél jobban el tudom képzelni, hogy miként éreznék és gondolkodnám én az ő helyükben, annál erőteljesebb lesz a reprezentatív gondolkodásra való képességem, s annál érvényesebb lesz végső következtetésem, véleményem.”¹⁰ Figyeljük tehát meg: Arendt nem állítja, hogy a politikai gondolkodásunk valaha „igaz” vagy maradéktalanul „reprezentatív” lehet: csupán azt mondja, hogy minél több ember álláspontját tudom felidézni a tudatomban, annál érvényesebb lesz a végső következtetésem.

Maradjunk tehát annyiban, hogy a politika (értve alatta egyszersmind, akárcsak Arisztotelész, a politikai gondolkodást is) és az igazság (vagyis a filozófia) viszonya legalábbis problematikus, s hogy a törekvés, ami Strauss szerint a politikai filozófiát kezdetektől fogva mozgatja, s ami szerinte azt igazán filozófiává teszi, vagyis a vélekedésnek tudással való felcserélése, a politika terén, ahol a lényeg és a látszat

9 Uo. 304.

10 Hannah Arendt: Igazság és politika. In Uő: *Múlt és jövő között*. Id. kiad. 233–271, 248.

sohasem különíthető el egymástól, eleve kudarcra van ítélve. Mert végső soron erről van szó: ti. arról, hogy a politika „dolgai” számunkra soha nem „önmagukban”, hanem mindig csupán a látszatok formájában adóttak, úgy, ahogyan azok a különböző emberek különböző vélekedéseiben megjelennek. A politika dolgai, a politikai gondolkodás tárgyai nem vizsgálhatók „önmagukban”, leválasztva az emberek vélekedéseiről, márpedig ez lenne a *tudományos* megismerésük legalapvetőbb feltétele – mind a szó antik, mind pedig a modern értelmében. Ekkor beszélhetnénk politikai filozófiáról abban az értelemben, amelyben Strauss is teszi, azaz a politikára vonatkozó olyan tudásról, ami már nincs összefonódva az emberek vélekedéseivel.

Hadd tegyük hozzá, hogy maga Arendt explicit módon vissza is utasította azt, hogy a saját politikai gondolkodását „filozófiának” nevezze. Több oka is volt erre, amelyeket különböző időkben és különböző műveiben fejtett ki. Először is azért, mert – amint arra a politikáról szóló, torzóban maradt munkájában utal (de utal rá többször a *The Human Condition* című könyvében is)¹¹ – a filozófia mindig az *emberrel* foglalkozik, s ezért minden állítása igaz lenne akkor is, ha csak *egy* ember lenne a világon, vagy ha csupán egymáshoz tökéletesen hasonló emberek léteznének. Holott a politikának, mondja, mindig az *emberekkel* van dolga: „a politika az emberi sokféleség tényén nyugszik”. (Többek között ez az oka annak, állítja, hogy mindmáig nem találtak filozófiailag érvényes választ arra a kérdésre, hogy mi a politika, továbbá annak is, hogy a nagy filozófusok, mint például Platon, politikai és egyéb tárgyú művei között látható színvonalbeli különbség van: „a politika soha nem éri el ugyanazt a mélységet”.¹² Márpedig a mélyértelműség hiánya itt nem más, írja, mint a filozófus vagy a filozófia érzékének a hiánya „azon mélység iránt, amelyben a

11 Lásd pl. Hannah Arendt: *The Human Condition*. The University of Chicago Press, Chicago and London, 1958, 7–8, 175–176, 202, 220–221, 234.

12 Hannah Arendt: Mi a politika? 1. töredék. In Uő: *A sivatag és az oázisok*. Id. kiad. 21–25, 21.

politika gyökerezik”).¹³ Másodszor azért, mert – amint azt egy interjúban mondja – szerinte „a politika és a filozófia között feszültség van”. Végezetül pedig azért is, teszi hozzá ugyanitt, mert a filozófus „sohasem semleges a politikával szemben”.¹⁴ A természetfilozófiában a filozófus megteheti, hogy szembenáll a természettel, mint reflexiója tárgyával, mint számára „objektív” valósággal. Ha a természetről gondolkodik, az egész emberiség nevében teszi. A politikáról viszont filozófusokként is csak a saját nevünkben gondolkodhatunk, mert ez egy olyan valóság, amely számunkra soha nem lehet semleges: a politikai dolgok természetéhez tartozik az, hogy bennünk az értékelés különféle attitűdjeit hívják elő.

Ez egy olyan gondolat, amelyben Arendt és Strauss egyetérteni látszanak, noha kapcsolatukat egyébként korántsem jellemezte a kölcsönös intellektuális szimpátia.¹⁵ (Ugyanígy egyetérteni látszik ebben Arendt és Eric Voegelin is, noha ugyanez mondható el az ő intellektuális kapcsolatukról is.) Abban viszont láthatóan mindhárman egyetértenek, hogy a „pozitivizmus” a társadalomtudományokban inkább akadálya, semmint feltétele a politikai jelenségek helyes megértésének. A politika „dolgai”, írja például Strauss, számunkra sohasem semlegesek, és nem is lehetnek

13 Uo. 22.

14 Hannah Arendt: Mi marad? Az anyanyelv. Günter Gaus beszélgetése Hannah Arendttel. Ford. Balogh László Levente. In Balogh László Levente – Bíró-Kaszás Éva (szerk.): *Fogódzó nélkül. Hannah Arendt olvasókönyv*. Kalligram Kiadó, Pozsony, 2008, 11–42, 12.

15 Kettejük intellektuális kapcsolatáról sokan írtak, ezek közül figyelmet érdemel Ronald Beiner egy régebbi tanulmánya: Hannah Arendt – Leo Strauss. The Uncommenced Dialogue. *Political Theory*, 1990 (18):2, 1990, 238–254, illetve az Arendt-szakértő Dana R. Villa valamivel későbbi szövege, ami szintén a *Political Theory* lapjain jelent meg: Dana R. Villa: The Philosopher versus the Citizen: Arendt, Strauss, and Socrates. *Political Theory*, 1990 (18):2, 147–172. Úgyszintén figyelmet érdemel Liisi Keedus frissebben megjelent könyve (*The Crisis of German Historicism, The Early Political Thought of Hannah Arendt and Leo Strauss*. Cambridge University Press, Cambridge, 2015), főként amiatt, mert a második fejezetében a kettejük politikával kapcsolatos víziójának különbségeit is behatóan taglalja, lásd: The Problem of politics in Arendt's and Strauss's early writings, 66–100.

azok – még akkor sem, ha kimondottan a filozófiai reflexió igényével fordulunk feléjük. A politikai dolgok a természetüknél fogva helyeslés vagy helytelenítés, választás vagy elutasítás, dicséret és kárhoztatás tárgyai. Lényegükből fakad, hogy nem semlegesek, az embereket arra kényszerítik, hogy állást foglaljanak az igazságosság kérdéseiben, döntenek és ítéletet alkossanak róluk. Ez ugyan ellentmondani látszik a modern tudományos megismerésben megszokott értéksemlegesség követelményének, Strauss szerint viszont éppen ellenkezőleg: ez teszi lehetővé egyedül a politikai dolgok helyes, vagyis természetük szerint való megismerését. Mindaddig nem értjük meg ugyanis a politikai dolgokat, állítja, amíg nem vesszük komolyan, hogy nyíltan vagy burkoltan, de mindenképpen kikényszerítik, hogy jó vagy rossz, igazságos vagy igazságtalan voltuk szerint ítéltesse nek meg, vagyis mindaddig, amíg nem alkalmazzuk rájuk a jóság vagy igazságosság valamilyen mércéjét.¹⁶ Következésképpen „a társadalmi jelenségeket, vagyis valamennyi fontos társadalmi jelenséget lehetetlen anélkül tanulmányozni, hogy ne fogalmaznánk meg értékítéleteket”.¹⁷ Olyan gondolat ez, amelyet minden további nélkül papírra vethetett volna akár Eric Voegelin is.¹⁸

Arendt és Voegelin vitája

Arendt szerint azonban ennél lényegesen többről van szó. Vagyis nem csupán arról, hogy mindig értékítéletekben

16 Leo Strauss: *What is Political Philosophy*. In Uő: *What is Political Philosophy and Other Studies*. Id. kiad. 12.

17 Uo. 21.

18 Voegelin álláspontját lásd részletesebben: Eric Voegelin: *Új politikatudomány*. Ford. Dippold Ádám. Nemzeti Közszerológati Egyetem, Molnár Tamás Kutatóközpont, 2014, különösen a Politikatudomány pozitívizmus általi lerombolása című alfejezetet, 17–23. Strauss és Voegelin intellektuális kapcsolatát jól tükrözi levelezésük: Peter Emberley – Barry Cooper (eds.): *Faith and Political Philosophy. The Correspondence between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934–1964*. University of Missouri Press, Columbia and London, 2004.

(is) gondolkodunk a politika jelenségeiről, s hogy mindig alávetjük azokat a jóság vagy az igazságosság valamilyen általános mércéjének, hanem egyenesen arról, hogy a gondolkodásunk tárgyaihoz való viszonyunk, amennyiben a politikai gondolkodást valóban a tárgy természetéhez szabjuk, egyszersmind *érzelemteli* viszony is: mindig az érzelmeinkkel is gondolkodunk. 1953-ban, két évvel Arendt totalitarizmusról szóló könyvének megjelenése után Eric Voegelin a szerkesztők kérésére recenziót közölt róla a *Review of Politics* című folyóiratban. Ebben ugyan utalást tesz „a pozitivizmus pusztításáról a politikatudományban”, de ennek ellenére abban látja az Arendt által követett módszernek a gyengéjét, hogy nála „az erkölcsi borzalom és az érzelmi valóság beárnyékolja a lényegit”.¹⁹

Tegyük hozzá, hogy mindezzel Voegelin korántsem az érzelmelek jelentőségét vitatja a politikai tények megismerésében. Éppen ellenkezőleg: az érzelmek, mondja, „a maga tisztaságában” az értelmet érzékeny eszközzé teszi a fontos tények megismerésének és kiválasztásának a folyamatában. Arendt érzelemteli teoretikus közeledése a totalitarizmus kérdéséhez, s milliók emberi szenvedésének iszonyatához ezért akár előnyökkel is jár, többek között például azzal, hogy „az emberi lények sorsa által kiváltott érzelmek a könyv tárgyát konkrét határok közé szorítják”. „Ez dr. Arendt művének erőssége”, állítja Voegelin.²⁰ Ha tehát Arendtnél az érzelmi mégiscsak elfedi a lényegit, akkor az azért van, mert ehhez az olyannyira szükséges érzelmi megközelítéshez nem állt rendelkezésére „egy jól kidolgozott antropológia”, s „a lélekelmélet fogalmi kerete”.²¹

Arendt viszontválaszában (mert a szerkesztők ennek is helyet adtak) csupán annyit jegyez meg, hogy számára mind azok a méltatások, amelyek könyvét a szenvedélyessége okán dicsérték, mind pedig azok a bírálatok,

19 Magyarul lásd: Eric Voegelin: A totalitarizmus eredete. Ford. Kulczycki Katalin. In Balogh László Levente – Bíró-Kaszás Éva (szerk.): *Fogódzó nélkül. Hannah Arendt olvasókönyv*. Id. kiad. 51–62, 52.

20 Uo. 55.

21 Uo. 52.

amelyek az érzelmességét kifogásolták, egyaránt érdektelenek. Megírásakor, mondja, tudatosan szakított a *sine ira et studio* (harag és részrehajlás nélküli) tacitusi történetírói hagyományával, s ez a lépés „módszertanilag szükségszerű volt”, ti. szoros összefüggésben van a sajátos témájával. Tételezzük fel, írja, hogy a történész óriási szegénységgel találkozott egy gazdag társadalomban, mint amilyen például a brit munkások helyzete volt az ipari forradalom korai időszakában. Ha ezt a helyzetet úgy írná le, hogy közben nem engedné szóhoz jutni a saját felháborodását, akkor a jelenséget „kiemelné az emberi társadalom kontextusából”, s ezáltal megfosztaná „természetének egy részétől”, megfosztaná az „egyik lényegi, legsajátabb tulajdonságától”. Azaz félreértené.²²

Az, hogy a történészből az elképesztő szegénység felháborodást vált ki, magának a szegénységnek a lényeges jegye, „amennyiben a szegénység az emberek között fordul elő”. Itt tehát egy szükségszerű módszertani követelményről van szó, nem pedig valamiféle érzelmességről vagy moralizálásról, noha persze a történész ezeknek a csapdájába is beleeshet. Ha tehát moralizált vagy érzelmős volt könyve megírása közben, mondja Arendt, akkor egyszerűen rosszul csinálta a dolgát, de érzelmek nélkül leírni a totalitarizmus jelenségét egyszerűen lehetetlen, mindaddig, amíg ez az emberi társadalom közegében jött létre és működött, nem pedig a Holdon. Az érzelemmentes megközelítés, a *sine ira* leírás klasszikus követelménye nem „objektivitást” eredményez, hanem „jóvátételt”, amit nem lehet kiváltani egy egyszerű elítélő nyilatkozattal vagy értékítélettel, miszerint az alulírott nem ért egyet a totalitárius rendszerek borzalmaival – legalábbis nem anélkül, hogy ez a zsigeri felháborodás magán a könyv lapjain is ne lenne tetten érhető.²³

22 Hannah Arendt: Válasz. In Balogh László Levente – Bíró-Kaszás Éva (szerk.): *Fogódzó nélkül. Hannah Arendt olvasókönyv*. Id. kiad. 62–72, 65.

23 Uo.

Nyilván nem szükséges Arendt és Voegelin vitájában állást foglalnunk, annál is inkább, mert a cél csupán annak az állításnak az illusztrálása volt, hogy a filozófus viszonya a politikához soha nem lehet semleges. Nyilvánvaló azonban, hogy a pozitivizmus eszményének, az értéksemleges-ség követelményének a feladása gondolkodónként nagyon eltérő módszertani megfontolásokat takar vagy takarhat. Amiben viszont mindannyian láthatóan egyetértenek, ide értve egyébként a már említett Raymond Aront is, hogy a politikáról soha nem csupán tényítéletekben, hanem mindig értékítéletekben is gondolkodunk. Ez pedig megmutatja nekünk a politikai filozófiának (ha még nevezhetjük egyáltalán így) egy másik funkcióját, amelyre szintén Aron tesz néhány futó utalást.

Minden politikai ismeret, írja ugyancsak a totalitarizmusról szóló könyvében Aron, hallgatólágosan számon tartja a megélt politikai tapasztalatnak más lehetséges politikai tapasztalatokkal való ütköztetését vagy összehasonlítását. Ha a politika „valósága”, a politikai gondolkodás tárgya a természettudományok tárgyához hasonlóan „objektív” valóságként léteznék, erre nem lenne szükség, mert itt úgymond „a tudat nem része a valóságnak”. A politikai gondolkodás terén azonban a „tudatnak a politikába való beágyazódása” óhatatlanul fölveti „a tényítélet és az értékítélet közti kapcsolat problémáját”. Így aztán vagy azt tesszük, hogy lemondunk az összehasonlításnak erről a – magában a tapasztalatban benne rejlő – lehetőségéről vagy igényéről (vagyis azt mondjuk, hogy ti így csináljátok a dolgokat, mi meg amúgy, de tartózkodom attól, hogy összehasonlítsam a ti módszereitek értékét a mieinkével), vagy pedig megpróbáljuk megtalálni „a legjobb rendszerhez vezető ismérvet”. Vagyis annak az ismérveit, amit a politikai filozófia a maga kezdeteitől fogva az igazságos politikai rendnek nevezett.²⁴

24 Raymond Aron: *Demokrácia és totalitarizmus*. Id. kiad. 19.

Strauss platonizmusa és Arisztotelész gyakorlati filozófiája

Tegyük hozzá, hogy nagyon hasonló gondolatmenettel nagyon hasonló következtetésre jut Strauss is – dacára annak a ténynek, hogy kettejük gondolkodása között evidens módon feszültségek vannak. (Ezekről a feszültségekről egyébként hosszasan beszél a kiváló kortárs francia politikai gondolkodó, Pierre Manent is egy nemrégiben megjelent interjúkötetében.²⁵ Mint mondja, bár tanítványa és lelkes híve volt Aronnak, diákként folyton olyan politikán kívüli támpontot keresett, ami magának a politikainak végső – morális, metafizikai – kritériuma lett vagy lehetett volna. Aron, tudatában lévén, hogy képtelen ebben neki segíteni, mert saját politikafogalma nem alkalmas erre, Leo Strauss műveihez utasította, pontosan azok „platonizmusa” miatt.)²⁶ De visszatérve Strauss gondolatmenetéhez: minden politikai cselekedetnek, írja, vagy a megőrzés, vagy a változtatás a célja. Ha elégedettek vagyunk politikai állapotaink-

-
- 25 Pierre Manent: Raymond Aron and Leo Strauss. In *Uő: Seeing Things Politically. Interviews with Benedicte Delorme-Montini*. St. Augustine's Press, South Bend, Indiana, 2015, 35–58. Aron gondolkodásáról behatóbban szintén Manent írt, lásd Pierre Manent: Raymond Aron. In Pierre Manent – Roger Hausheer – Wojciech Karpinski – Walter Kaiser: *European Liberty. Four Essays on the Occasion of the 25th Anniversary of the Erasmus Prize Foundation*. Raymond Aron, Isaiah Berlin, Leszek Kołakowski, Marguerite Yourcenar. Martinus Nijhoff Publishers, Hague, Boston, Lancaster, 1983, 24–47, személyéről, intellektuális alkatáról, politikával kapcsolatos felfogásáról viszont Allan Bloom, lásd Allan Bloom: Raymond Aron. *The Last of the Liberals. The New Criterion*, 1985 (4):1, September, 256–267.
- 26 Strauss platonizmusáról, és arról, hogy miért nem arisztotelianus, kiváló összefoglalót ad a Michael P. Zuckert és Catherine H. Zuckert szerzőpáros könyve: *Leo Strauss and the Problem of Political Philosophy*. The University of Chicago Press, Chicago and London, 2014, különösen az ötödik és a hatodik fejezetek: Strauss's new reading of Plato, 117–143, és Why Strauss is not an Aristotelian, 144–166. De természetesen mindenekelőtt magának Straussnak az alapvető művét kell ezzel kapcsolatosan elolvasni, lásd: Leo Strauss: *The City and Man*. The University of Chicago Press, Chicago and London, 1964, különösen az arisztotelészi *Politikáról* szóló első fejezetet: On Aristotle's Politics, 13–49.

kal, ami meglehetősen ritka, akkor szeretnénk elejét venni a rossz irányba történő változásnak; amikor viszont változtatni szeretnénk, valami jobbat kívánunk létrehozni. Ezért mindenfajta politikai cselekvést a jobbról és a rosszabbról alkotott valamilyen eszme, az igazságos vagy igazságosabb politikai rendről alkotott valamilyen elképzelés vezérel. Az analógia Aron gondolatmenetével nyilvánvaló.

Csakhowy Strauss szerint a jobb és igazságosabb politikai renddel kapcsolatos elképzeléseink, amelyek a politikai cselekedeteinket irányítják, általában pusztá vélemények. Rendszerint nem vonjuk őket kétségbe, de ha elgondolkodunk rajtuk, kétségbevonhatónak fognak bizonyulni. Márpedig önmagában az a tény, hogy kétségbe vonhatjuk őket, az igazságos politikai rend olyan eszméje felé kormányoz bennünket, amely már megkérdőjelezhetetlen: egy olyan eszme felé, amely már nem vélemény, hanem tudás. Ezért minden politikai cselekvés önmagában hordja a jó és az igazságos politikai rend igaz ismeretére való törekvést, illetve feltételezi az igazságos politikai rend helyes megismerésének a lehetőségét. S ha ez így van, teszi hozzá, akkor a politikai filozófia *filozófiai* értelme és értelmessége ma éppoly nyilvánvaló, mint azóta mindig, mióta Athénban megszületett.²⁷ Ráadásul ez a törekvés, mondja a *The City and Man* című könyvében, nemcsak Platón Államát jellemzi (ami meglehetősen nyilvánvaló), hanem Arisztotelész *Politikáját* is (ami már vitathatóbb), merthogy Arisztotelész vizsgálódásainak is „az alapvető kérdése a legjobb rezsim kérdése”.²⁸

Itt azonban megint csak azt lehetne közbevetni, hogy a politika (és a politikai cselekvés) céljaival kapcsolatos arisztotelészi elképzelések nemigen látszanak alátámasztani Straussnak a politikai filozófiáról (és annak céljairól) adott diagnózisát. Ezért is sajnálatos, hogy Strauss ezen a ponton nem fejti ki részletesebben ezt a gondolatát, hanem csupán annyit jegyez meg, hogy „ezt a témát jobb lesz egy

27 Leo Strauss: What is Political Philosophy. In Uő: *What is Political Philosophy and Other Studies*. Id. kiad. 10.

28 Leo Strauss: *The City and Man*. Id. kiad. 49.

másik alkalomra halasztani”. Ugyanis, ha hihetünk Arisztotelésznek, nem az igazságos rendszerhez vagy a közös jóhoz vezető ismérvek megtalálása jelenti az igazi kihívást a politika számára, ezek ugyanis többé-kevésbé mindenki által ismertek és tudottak, hanem sokkal inkább az emberek meggyőzése arról, hogy ezek szellemében cselekedjenek. Mert az emberek „természettől fogva képesek az igazság felismerésére, s többnyire el is találják azt” (*Retorika* 1355a). De a cselekvés kérdésében nem az egyes tettek tudományos elmélete és megismerése a végcél, hanem sokkal inkább az, hogy cselekedjük is őket” (*Nikomakhoszi Etika*, 1179a-b). Amikor tehát Arisztotelész a politikát (és az etikát), ellentétben az „első filozófiával”, gyakorlati tudománynak nevezte, nemcsak arra gondolt, hogy hasonló szabatosság, mint az első okok és elvek kutatásában, az emberi célok (a jó és az igazságos) vizsgálatában nem érhető el, hanem arra is, hogy ellentétben az első filozófiával, a politika célja nem az ismeretek halmozása, hanem a hatni tudás, a meggyőzés képessége. Ezért is kapcsolódik Arisztotelésznél a politika nem csupán az etikához (ami kézenfekvő), hanem a *dialektikához* vagy a *retorikához* is, ami viszont meglepő (*Retorika*, 1356a). Főként amiatt, mert ismerjük Arisztotelész fölöttébb lesújtó véleményét a szofistákról, akik, mint mondja, a politikát a retorikával „azonosítják” (*Nikomakhoszi Etika*, 1181a).

Politikai írásaiban, állítja Carnes Lord, Arisztotelész gyakorta támaszkodik a dialektikus érvelésre, arra a szintre csevegő kérdezősködésre, amely a közvéleménybe, az átlagos emberek vélekedéseibe beágyazott premisszákból indul ki, s így saját politikai gondolkodásának a kiindulópontját az átlagember véleményéhez és nyelvéhez igazítja. Következtetései sem az emberi természet változtathatatlan alapelveiből indulnak ki, s arra sem tesz kísérletet, hogy kialakítson egy szigorúan technikai szókészletet, ami távol esik az aktuális politikai köznyelvtől. Túl azon, hogy Arisztotelész elvetette a matematikai szabatosság eszményét a politika kérdéseinek a tárgyalásában, itt azt a meggyőződését is látnunk kell, állítja Lord, hogy az emberi dolgok inherensen változóak, s ha az egyetemes törvényeket felfedezni vágyó matematikus szellemében közelítjük meg

őket, akkor alapvetően elhibázzuk a lényeges jelenségeket. „Az az érvelés, amely a politikai ügyek tárgyalásakor megfelelő, közelebb áll az átlagpolgár gyakorlati vagy okoskodó érveléséhez, amely a mindennapos tapasztalat részleteiben gyökerezik, mint a tudós vagy a filozófus következtető érveléséhez.”²⁹

Mindez, tegyük hozzá, egyszersmind azt az általánosan elfogadott nézetet is cáfolni látszik, miszerint Arisztotelész politikai gondolkodása mindenestől egy mára már elévült metafizikai vagy teleológiai előfeltevéseken nyugvó természettudományból táplálkozna, s ezért maga is reménytelenül idejétmúlt lenne. Éppen ellenkezőleg: Arisztotelész politikai gondolkodásában, a közhiedelemmel ellentétben, alig találunk az ember természetével vagy rendeltetésével kapcsolatos metafizikai elgondolásokat, s ha mégis, azok sokkal inkább saját korának politikai tapasztalataiból, semmint sajátos metafizikájából fakadnak. Mert igaz ugyan, hogy a *Politikájában* Arisztotelész az embert hol beszélő, hol pedig politikai lénynek nevezi, de ezek a megfontolások aligha magyarázhatók pusztán metafizikai vagy antropológiai előfeltevésekből. Amikor ugyanis leírta a politika általa kívánatosnak tartott eszményét, Arisztotelész szeme előtt sokkal inkább a politika sajátos, athéni fölfogása lebegett, amelyet legtalálóbban Periklész (vagy talán maga Thuküdidész) fogalmazott meg, amikor azt mondta, hogy „mi vagyunk az egyetlenek, akik a közélettel szemben teljesen közönyös embert nem visszahúzódnak, hanem semmirevalónak tartjuk, s amiként ez helyes is, mi magunk döntünk és tanácskozunk az ügyeinkben, abban a meggyőződésben, hogy nem a vita akadályozza a cselekvést, hanem – ellenkezőleg – éppen az, ha előzőleg megtárgyalva nem tisztázzuk, hogy mit is kell tennünk”³⁰ (*A peloponnészoszi háború*, II. 40.). A politika ebben a felfogásban tehát az egymással való beszélést jelentette, s amikor Arisztotelész

29 Carnes Lord: Arisztotelész. In Leo Strauss – Joseph Cropsey (szerk.): *A politikai filozófia története I.* Id. kiad. 170.

30 Thuküdidész: *A peloponnészoszi háború*. Ford. Muraközy Gyula. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1985, 148.

az embert hol politikai, hol pedig beszélő lénynek nevezi, akkor a politikának erre a meggyőzésen és vitán alapuló eszményére utal – arra az eszményre, amely később majd Arendt számára is, éppen Arisztotelész hatására, olyannyira nagy jelentőségre tesz szert.

Az, hogy a politika gyakorlati tudomány, hogy tehát a célja a hatni tudás és a meggyőzés, s mint ilyen a dialektika és a retorika eszközeit használja, Arisztotelész számára egyfelől azt jelentette, hogy a politikában soha nem érhető el a matematikában megkívánt egzaktuság és szabotosság. A politikának, azaz a politikai tanácskozásnak azért is van szüksége dialektikára és retorikára, mert jövőbeli, esetleges emberi cselekedetekkel van dolga, amelyekről semmi biztos nem tudható: „Azokról a dolgokról – mondja Arisztotelész –, melyek másként nem lehettek, nincsenek és nem lesznek, senki sem tanácskozik, ha helyesen értelmezi őket, mert nincs választási lehetőség” (*Retorika*, 1357a). Ha a politikai cselekvés terét a szükségszerűség uralná, nem lenne helye a tanácskozásnak: éppen azért tanácskozunk, mert a jövőbeni emberi cselekedetek esetlegesek. Másfelől viszont azt is jelentette, hogy a politika aktora és címzettje egyaránt a szabadon beszélő polgár: ha az így felfogott politika nem a szabadság köré szerveződné, akkor a meggyőzés helyett nyugodtan alkalmazhatnánk kényszert. Meggyőzésre éppen azért van szükség, mert a polgárok szabadon cselekszenek, s ezt a szabadságot nem kívánjuk tőlük elvitatni. Innen nézve tehát maga a politika mint ismeret sem holmi felsőbbrendű tudás, mint Platón filozófus-királya esetében, hanem maga is résztvevője a dialektikai vagy retorikai eszközökkel zajló politikai vitának.

Összegezve tehát: Arisztotelésznek a politikáról alkotott víziója, ami tehát egyszersmind a politikának az eredeti athéni eszménye is, sokkal inkább látszik Arendtnek azt a meggyőződését alátámasztani, hogy maga a filozófus sem lehet soha semleges a politikával szemben, s hogy emiatt a filozófia (vagyis az igazság) és a politika (vagyis a szabadság) között feszültség van, semmint Straussnak azt az elképzelését, miszerint létezik (elvben legalábbis) a politikára vonatkozó végső és megfellebbezhetetlen tudás, s hogy a

politika a filozófia igazság iránti igényének minden további nélkül alárendelhető. A politikai tudásunk, állítja Arisztotelész, legjobb esetben is egyfajta „valószínűségi ismeret” (*éndoxon*), olyasvalami tehát, ami bár nem bizonyítható, mégis „mindenki véleményének megfelel” (*Nikomakhoszi Etika*, 1145b). „A valószínűségek olyan dolgok – írja –, amelyeket vagy mindenki elfogad, vagy a legtöbben, vagy a bölcsek, mégpedig vagy minden bölcs, vagy nagyobb részük, vagy a leghíresebbek, vagy a legtekintélyesebbek” (*Topika*, 100b). Mindenesetre „a jártasság a valószínűség felismerésében olyan emberben van meg, aki jártas a valóság felismerésében” (*Retorika*, 1355a).

Egyébként a már említett Michael és Catherine Zuckert szerzőpáros azt is állítja a könyvében, hogy Strauss közismert „platonizmusa” többek között éppen a politika státusával kapcsolatos arisztotelészi megfontolások elutasításából fakad. Strauss azért elutasító Arisztotelésszel szemben, mert az ő olvasatában a *Politika* nem annyira a politikai filozófia, hanem éppen ellenkezőleg: az általa olyannyira lenézett és oly sokszor bírált modern politikatudomány előképe: annak „eredeti formáját” tartalmazza. Mégpedig azt a formáját, mely szerint „a politikatudomány semmi egyéb, mint a politikai dolgok köznapi megértésének (*common sense*) öntudatra hozott formája”.³¹ „Nem Szókratész vagy Platón, hanem Arisztotelész a politikatudomány igazi megalapítója”,³² írja Strauss a *The City and Man* Arisztotelésszel foglalkozó fejezetében. Amiből a maga során azt a következtetést vonja le, állítja a szerzőpáros, hogy Arisztotelész *Politikája* képtelen „a politikai dolgokra vonatkozó teljes igazságot elsajátítani és bemutatni”, mégpedig éppen azért nem, mert az efféle politikatudomány „inkább a politikai életből fakad, semmint a filozófiából”. Arisztotelész *Politikájának* igazsága nem a filozófia, hanem „a gyakorlat igazsága”.³³

31 Leo Strauss: *The City and Man*. Id. kiad. 12, 25, 30.

32 Uo. 21.

33 Michael and Catherine Zuckert: *Leo Strauss and the Problem of Political Philosophy*. Id. kiad. 166.

Az igazság a politikában: történelem és politika analógiája

Ezzel szemben Arendt számára „a kiterjesztett gondolkodásmód”, az „ítéletalkotás képessége”, vagyis az a képesség, amelynek segítségével az ember a dolgokat „nem csak saját nézőpontjából szemléli”, az embernek mint politikai lénynak az alapvető képessége, amennyiben lehetővé teszi számára a közös világban, azaz a politikai szférában való tájékozódást.³⁴ A görögök, mondja Arendt, ezt a képességet *fronészisz*nek, okosságnak nevezték, és már Arisztotelész szembeállította azt a filozófus bölcsességével, valószínűleg, mint oly sokszor írásaiban, éppen „az athéni polisz közvélekedését” tartva mindeközben szem előtt.³⁵ A kettő közötti különbség, állítja Arendt, hogy az előbbi a „józan észben” (*common sense*) gyökerezik, ami annyiban tárja fel inkább vagy jobban a közös világunk természetét, amennyiben általa ahhoz a közös világhoz igazodhatunk, amelyen másokkal közösen osztozunk. Az ítéletalkotás révén valósul meg „a világon másokkal való osztozkodás”, általa lépünk túl saját „szubjektív” öt érzékünkön és érzetadatainkon.³⁶

Meglehet, mondja Arendt, hogy ez az „ítélet”, amit a józan ész alapján hozunk, a filozófia igazságigénye felől szemlélve „önkényesnek” tűnik, mert nem kényszerítő a szónak abban az értelmében, ahogyan a bizonyítható tények vagy az érveléssel bizonyítható igazság kényszerítő erejűek. Ugyanakkor viszont lehet kellőképpen meggyőző, ha a megfelelő, azaz „rábeszélő” beszéd segítségével adják elő. „A polisz polgárainak érintkezésében a meggyőzés volt uralkodó, mivel kizárta a fizikai erőszakot: a filozófusok azonban tudták, hogy ez egyben egy másik nem erőszakos kényszerítéstől, az igazság kényszerítő erejétől is különbözik.”³⁷ A meggyőzés Arisztotelésznél éppen azért

34 Hannah Arendt: A kultúra válsága. In Uő: *Múlt és jövő között*. Id. kiad. 228.

35 Uo. 304.

36 Uo. 228.

37 Uo. 229.

a filozófiai beszédmód, a dialógus ellentéte, állítja Arendt, mert az utóbbi az „igazság” keresését szolgálta, s ezért a bizonyítás „kikényszerítését” követelte meg. A politikában viszont soha nem a tudás vagy az igazság, hanem mindig az ítélet és a döntés forog kockán: a közös világról való vélemények megfontolt kicserélése, és a döntés, hogy milyen cselekvésre van szükség benne.³⁸

Arendt egyszersmind azt is fontosnak tartja hangsúlyozni, hogy a *fronézisz*, vagyis a kiterjesztett gondolkodásmódnak ez a képessége, noha valóban lehetővé teszi a világon való osztozkodást, vagyis a saját szubjektivitásunkon való állandó túllépést, nem azonos az intellektuális empátiával. Szó sincs arról, mondja, hogy ilyenkor kilép-nénk önmagunkból és maradéktalanul azonosulnánk mások nézeteivel. Ez már csak azért sem lehetséges, mondja, mert bár a közös világunk valóban mindannyiunk közös találkozási helye, mégis, azoknak, akik jelen vannak benne, más és más ebben a világban elfoglalt pozíciója. Olyan meggyőződése ez Arendtnek, amit szinte minden művében megemlít, de a leginkább argumentatív formában valószínűleg a *The Human Condition* lapjain fejt ki, ahol azt írja, hogy valakinek a pozíciója éppoly kevésbé lehet azonos a másikkal, mint ahogyan „két tárgy helye sem eshet soha egybe”. Az, hogy mások látnak és hallanak, éppen abból meríti tehát a maga jelentőségét, hogy mindenki egy másik pozícióból lát és hall.³⁹

A kiterjesztett gondolkodásmód esetében sem empátiáról van tehát szó, állítja, vagyis nem arról, hogy „megpróbálok olyan lenni vagy úgy érezni, mint valaki más”, mert ilyesfajta intellektuális empátia eleve lehetetlen, s ha lehetséges is lenne, csupán azt eredményezné, hogy vakon követném azok nézeteit, akik valahol máshol állnak, s emiatt más távlatokból tekintenek a világra. És nem is arról van szó, mondja, hogy „létszámellenőrzést tartok”, s hogy gondolkodásommal a többséghez csatlakozom. Inkább az történik ilyenkor, „hogy saját egyéniségem szerinti

38 Uo. 230.

39 Hannah Arendt: *The Human Condition*. Id. kiad. 57.

létezésemet és gondolkodásmódomat helyezem oda, ahol éppen nem vagyok”. Azaz nem annyira a gondolkodás, mint inkább az „egzisztencia” kihelyezésének a folyamata ez, gyaníthatóan nem annyira a beleérző képességünk, mint inkább a fantázia révén. Persze, teszi hozzá, visszautasíthatom, hogy így tegyek, és alkothatok olyan politikai véleményt, amely kizárólag a saját vagy a csoportom érdekeit veszi figyelembe – valójában mi sem gyakoribb, mint az efféle magatartás, akár még a legműveltebb emberek körében is. De bárhol is forduljon elő, állítja, mindenütt „a képzelőerő hiányából” és „az ítéletalkotásra való képtelenségből” fakad, s nem egyéb „elvakult önfejlőségnél”. Mert „egy vélemény minősége ..., mint ahogy egy ítéleté is, pártatlanságának mértékétől függ”.⁴⁰

Mindezek a felismerések azonban, ha összerakjuk őket (az olyanok, mint hogy a politikai dolgok csupán a róluk alkotott emberi véleményekben adóttak, hogy tehát a létezésük egyetlen formája a látszat, hogy a politikában a lényeg és a látszat, a „nekünk így tűnik” között sohasem leszünk képesek különbséget tenni, hogy egy politikai vélemény sosem lehet igaz, legfennebb reprezentatív, hogy maga a filozófus, a gondolkodó teoretikus sem áll a politikán kívül és nem is lehet soha semleges a politikával szemben – nos, mindezek együtt) egy nagyon kényelmetlen kérdéshez vezetnek, amivel Arendt is kénytelen egyébként ugyanitt, az igazságról és politikáról szóló tanulmányában számot vetni. Mégpedig ahhoz, hogy amennyiben a politikában csak „vélemények” léteznek, s amennyiben minden politikai „igazság” ki van szolgáltatva a róla alkotott véleményeknek, a róla való beszédnek, akkor miként tudunk a politikában egyáltalán igazság és hazugság között különbséget tenni?

Olyan kérdés ez, amely ma, amikor egyesek szerint máris beléptünk a politikának az ún. „post-truth” korszakába, különösen érzékenyen érinthet bennünket, s egyszerűen mind arra kell ösztönöznie minket, hogy csakúgy, mint

40 Hannah Arendt: Igazság és politika. In Uő: *Múlt és jövő között*. Id. kiad. 248.

Arendt, ne csupán a politika és az igazság, hanem a politika és a hazugság viszonyáról is gondolkozzunk. A legegyszerűbben talán a következő kérdés formájában tehetjük ezt meg: hogyan tudunk számot adni magunknak arról, ha valaki a politikában hazudik? A válasz erre az egyszerű kérdésre azonban messze nem ugyanilyen egyszerű. Mert könnyű volna kilúgozni a politikából a hazugságot, ha a politika egész terrénuma valamiféle objektív, természeti valóság volna (hasonló ahhoz, mint amit a természettudományok kutatnak), amely tényítéletekben, deskriptív kijelentésekben lenne megragadható. Csakhogy a politika állításai ritkán deskriptívek. Ráadásul Arendt szerint még a politika leíró állításai sem tényekről szólnak, vagy ha mégis, akkor ezek a „tények”, hasonlóan az ún. történelmi tényekhez, reménytelenül ki vannak szolgáltatva az értelmezésnek, vagyis a róluk való beszédnek.

Mindez nem jelenti azt, teszi hozzá Arendt, hogy a politikában, akárcsak a történelemben, ne lennének tények, s hogy ne tudnánk számot adni magunknak arról, ha valaki a tényeket illetően gátlástalanul hazudik. Ugyanis a tények értelmezhetőségének is van egy ésszerű határa. Elismerhetjük ugyan a népek vagy nemzetek, akár a nemzedékek jogát is, hogy megírják vagy újrírják a történelmüket, hogy saját nézőpontjuk szerint rendezzék el a tényeket, azt a jogukat azonban nem ismerhetjük el, hogy magukat a tényszerű dolgokat meghamisítsák. Arendt egy fölöttébb tanulságos példát hoz erre. „Clemenceau, röviddel halála előtt, állítólag baráti beszélgetésbe elegyedett a Weimari Köztársaság egy képviselőjével arról a kérdésről, hogy kit terhel a felelősség az első világháború kitöréséért. »Az ön véleménye szerint – hangzott a kérdés Clemenceau-hoz – mit fognak a jövő történészei gondolni erről az elszomorító és ellentmondásos problémáról?« »Azt nem tudom – hangzott a válasz. Abban azonban bizonyos vagyok, hogy nem mondják majd, hogy Belgium tört rá Németországra.«”⁴¹

Vannak tehát, mondja Arendt, elemi, drasztikus tények, amelyeket a historizmus legvadabb hívei sem

41 Uo. 245.

mernek tagadni. Csakhogy a történelmi állításaink java része nem ilyen. Mint ahogyan nem ilyen politikai állításaink java része sem. A politikában a tények csupán jól elkülöníthető és mondhatni jelentéktelen szegmensét képezik a politikai beszéd széles és változatos referenciamezőjének. A politikai beszéd ugyanis, ahogyan arra Aron is utalt, egyszerre leíró és előíró. A politika egyszerre szól a napi politikai valóságról (s esetleg a felhalmozott történelmi ismeretállományról), ugyanakkor pedig a holnapról és a holnapi teendőkről. Márpedig arról, amit *tenni kell*, aligha tudunk másként, mint az eszményeink és a követett céljaink függvényében beszélni.

Bármennyire is helyénvalónak tűnik ugyanis az Aron vagy az Arendt analógiája történelem és politika között (értve alattuk természetesen a történelemre és politikára vonatkozó *ismeretformákat* is), mégis van egy szembeötlő különbség közöttük. A történetírás mégiscsak „szigorú tudomány”, amit rögzített metodológiai elvek irányítanak. Ha van a történelemnek, az események egymásra következésének azonosítható – társadalmi, gazdasági, egyszerűen: történelmi – logikája (s tulajdonképpen ez volt a XVIII–XIX. századi történelemfilozófusok döntő feltételezése), akkor a jó történetíró munkájában ugyanennek a logikának kell visszaköszönnie. Vagy más szavakkal: szükségképpen léteznie kell egy, magában a történelem finalításában elrejtett szempontnak, ahonnan nézve a történelem egész folyamata értelmet és magyarázatot nyer. Nyilván ma már kevésbé lennénk hajlamosak a történelemben az emberi szellem fokozatos fejlődését látni, mint tette azt még Condorcet, vagy az abszolút szellemét, mint tette azt Hegel, de azzal a döntő feltételezésünkkel, ami a francia forradalom hatására fogant meg bennük, s mely szerint a történelmi folyamatokban valamiféle rejtett szabályszerűség munkál, s ezért nem is magyarázható magukból az esetleges emberi erőfeszítésekből, láthatóan máig sem tudunk mit kezdeni – talán éppen azért nem, mert ez az előfeltevés gyakorlatilag azonos magával a történelem modern fogalmával. Nem véletlenül írja Arendt *A forradalomról* szóló könyvében, hogy „elméleti szempontból a francia forradalom legmesszebbható következménye

az volt, hogy Hegel filozófiájában megszületett a történelem modern fogalma”.⁴²

Holott nyilván ez a történelemfilozófiai előfeltevés nagyon is vitatható, mint ahogyan azt Tocqueville már a XIX. század elején, közepén vitatta is. 1848-ban Párizsban maga is szemtanúja volt két egymást követő forradalomnak, közelről láthatta tehát azt, ahogyan Franciaországban a szó legszorosabb értelmében „történelem születik”. Értethető tehát, hogy éppen az ezekről az eseményekről szóló emlékirataiban találjuk a legértékesebb történelemfilozófiai reflexióit – amelyeket aztán, tegyük hozzá, néhány évvel később, a régi rendről és forradalomról szóló, máig megkerülhetetlen munkájának megírásakor maga is konkrét metodológiai elvekként követett. Mindig is idegenkedett, írja itt, az emlékirataiban, azoktól a merev gondolatrendszerektől, amelyek valamilyen végzetes láncba illeszkedő nagy elsődleges okokkal igyekeznek magyarázni a történelmi eseményeket, és „amelyek teljesen kiiktatják az embert a történelemből”. Minden nagyvonalúságuk ellenére is szűkösen érezte, mondja, ezeket a rendszereket, „és hazugnak is, bármilyen matematikai egzaktussággal próbálják is az igazságukat előadni”. Hozzáteszi, hogy reméli, „e fennkölt teóriák kiagyalói” nem fogják tőle rossz néven venni, de szerinte „egyáltalán nem kevés azoknak a jelentős történelmi eseményeknek a száma, amelyekre kizárólag a véletlen az egyetlen magyarázat, és nem egy olyan jelentős esemény van, amely örökre magyarázat nélkül marad”.⁴³

Innen nézve, vagyis onnan, ahonnan Tocqueville nézi, a történelmet (akárcsak a politikát) emberek csinálják, akik adott szituációban ilyen vagy olyan döntéseket hoznak. A történelem, akárcsak a politika, az emberi cselekvés te-repe, így maga is őrzi azt, amit Arisztotelész a maga során még annyira fontosnak tartott a politikában: az emberi

42 Hannah Arendt: *A forradalom*. Ford. Pap Mária. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1991, 66. Lásd még: Hannah Arendt: *A történelem fogalma. Ókori és modern*. In *Úó: Múlt és jövő között*. Id. kiad. 49–99.

43 Alexis de Tocqueville: *Emlékképek 1848-ról*. Ford. Ádám Péter. Európa Könyvkiadó, Budapest, 2011, 98–99.

cselekedeteknek (végső soron az emberi szabadságból fakadó) kontingenciáját. Emlékezzünk csak vissza: Arisztotelész szerint azokról a dolgokról, amelyek másképp nem lehettek, nincsenek, és nem is lehetnének, senki sem vitatkozik, mert ezekben nincs választási lehetőség. Ha az emberi – történelmi, politikai – cselekvést a történelmi vagy szociológiai szükségszerűség uralná, maga az emberi szabadság válna értelmetlenné. Nyilván a történelemfilozófusok ama elvi (a történetíróknak pedig konkrét metodológiai) dilemmája, hogy mennyiben alakítja a történelmi folyamatokat az emberi szabadság, egyidős a történelem modern fogalmával s a modern történetírással, így aligha lehet néhány bekezdésben dűlőre vinni. De történetírást és politikai ismeretformát szembeállítva egyszerűen azt is mondhatnánk, hogy míg a történetírás mindig egy befejezett valóságra vonatkozik (még akkor is, ha ezt a valóságot az emberi szabadság esetlegessége formálta, és még akkor is, ha nagymértékben ki van szolgáltatva a róla alkotott utólagos értelmezéseknek), addig a politikai cselekvésnek és ismeretnek, miként Arisztotelész mondta, mindig a jövővel, az emberi szabadságból fakadó esetlegességgel, vagyis az ismeretlennel van dolga.

Mi a politika?

S ha igaz az, hogy a politikáról való tudásunk maga is a mindenkori politikai valóság része, akkor ez egyszerűs mind azt is jelenti, hogy maguk a politikai ismereteink is a szabadság logikájának rendelődnek alá – ellentétben mondjuk a történelmi ismereteinkkel, amelyek, az értelmezés viszonylagos szabadságán túlmenően, nem rendelkeznek alá ugyanennek a logikának. Legalábbis nem a szónak abban az értelmében, hogy – kivételes helyzetektől eltekintve, mint amilyenek például a kommunista diktatúrák időszakai is voltak – folyton újra meg újra meg kellene vitatnunk és jósolnunk a múltat. Mellesleg, hadd tegyük hozzá, hogy ezt a meglehetősen szokatlan gyakorlatot a kommunista diktatúrák esetében is a legitimációs ideológi-

ájuk merev történelemfilozófiai előfeltevései magyarázták, ugyanis a – történelmi – valóság valahogy soha nem akart engedelmeskedni a történelemfilozófiai előfeltevéseknek: mondhatta ugyan Marx, hogy a történelem osztályharcok sorozata, ha egyszer a tények látványosan ellentmondtak ennek. A történelmi tények kontingenciája láthatóan nem kívánt idomulni a történelemfilozófiai szükségszerűséghez. Az ilyesfajta történelemfilozófiai konstrukciókkal alapvetően nem az a baj, írja Arendt, hogy gyakorlatilag bármilyen más magyarázati séma ugyanolyan jól megtenné, mint az „osztályharc”,⁴⁴ hanem egyrészt az, hogy a történelemnek „folyamatként” való szemlélete minden különös eseményt megfoszt a maga különös „értelmétől”, hiszen az csak annyiban értelmes, amennyiben illeszkedik a történelmi események nagy szériájába, másrészt így a történelmi folyamatokra visszafele pillantó történész annyira megszokja „a cselekvők céljaitól és felismeréseitől független »objektív« értelem” keresését, hogy mindeközben „hajlamos elsiklani afölött, hogy mi is történt valójában”.⁴⁵ Eltekint például Sztálin totalitárius diktatúrájának jellemző vonásaitól, „mert fontosabbnak tartja a szovjet birodalom iparosítását.”⁴⁶

Ebben az értelemben tehát a politika valóban az, aminek Arisztotelész látta: folytonos vita, szabad véleménycsere, és pedig nem annyira a tényekről, mint inkább arról, amit – közösen – tennünk kell. Maga a szabadság logikája azt diktálja tehát, hogy a politikai dolgokhoz gyakorlatban bárki hozzászólhasson, vele kapcsolatosan véleményt nyilvánítson. Ezt fejezi ki egyébként, állítja Arendt, az egyenlőség, vagyis az *iszonomia* (esetleg *iszégoria*) antik eszménye. A politikum, írja Arendt, ebben az eredeti „görög értelmében” a szabadság köré szerveződik, ezért eleve feltételez egy olyan teret, amelyben mindenki a „magával egyenlők”

44 Hannah Arendt: A történelem fogalma. In Uő: *Múlt és jövő között*. Id. kiad. 90.

45 Uo. 97.

46 Uo. 89.

között mozog.⁴⁷ Számunkra, teszi hozzá, ma már ez nehezen érthető, mivel mi az egyenlőséget nem a szabadság, hanem az igazságosság fogalmával párosítjuk, ezért az *iszonomia* eszményét szokásosan mint a törvény előtti egyenlőséget értjük félre. Holott az *iszonomia* sem azt nem jelentette, hogy a törvény előtt mindenki egyenlő, sem azt, hogy a törvény mindenki számára ugyanaz, hanem pusztán annyit, „hogy mindenki azonos igényt tarthat a politikai tevékenységre, s e tevékenység a polisban elsősorban az egymással való beszélést jelentette”. Az *iszonomia* ezért mindenekelőtt szólásszabadság, *iszégoria*, állítja Arendt.⁴⁸

Igaz ugyan, hogy Arisztotelész kizárta a politikai közösségből a rabszolgákat, de a kizárás alapja éppen az, hogy „beszéd nélküliek”: azaz olyan – alárendelt – helyzetben vannak, amelyben a szabad beszéd lehetetlen. Az egymással való szabad beszéd (*iszégoria*) az egyenlők körén értelemszerűen nem mehet túl, addig terjed tehát, ameddig az egyenlők egyenlősége. Bár, tegyük hozzá azt is, hogy Pszeudo-Xenophón szerint, akinek Arisztotelész mellett az athéni állam egy másik megbízható leírását köszönhetjük, az athéniak – és kizárólag az athéniak – még a rabszolgák és a *metoikoszok* (betelepültek) számára is lehetővé tették a szabad beszédet: „Ezért engedélyeztük a szabad beszédet (*iszégoria*) a rabszolgáknak a szabadokkal szemben, és a metoikoszoknak a szabadokkal szemben, hiszen az államnak szüksége van a metoikoszokra a nagy csomó mesterség meg a hajózás miatt. Ezért engedélyeztük hát, érthetően, a metoikoszoknak is a szabad beszédet.”⁴⁹ (Az athéni állam, I.12) Az így felfogott politikai közösség kötőszöve Arisztotelész szerint a barátság, vagyis a *philia*. Az államot, írja a *Nikomakhoszi Etikában* „a barátság érzése tartja össze” (1155a), de ez, miként az a *Politikájából* kiderül, nem fel-

47 Hannah Arendt: Bevezetés a politikába 2. In Uő: *A sivatag és az oázisok*. Id. kiad. 43–158, 56.

48 Uo. 57.

49 Pszeudo-Xenophón: Az athéni állam. Ford. Ritoók Zsigmond. In Németh György (szerk.): *Államéletrajzok*. Osiris Kiadó, Budapest, 2003, 119–129, 121.

tételezi sem a poliszban élők hasonlóságát, sem pedig az egységét: „nem is alakulhat” polisz, mondja, „egymáshoz hasonló egyedekből” (1261a).

Maradjunk tehát annyiban, hogy amennyiben a politika az egymással való beszélést jelenti, s amennyiben a politikai ismereteink is kötelezően a szabadság logikájának rendelődnek alá, annyiban a filozófus politikai véleménye is csupán egy vélemény a sok közül: egyik résztvevője annak a vitának, ami a politika maga. Talán megbízhatóbb, talán *reprezentatívabb*, de akkor is csupán egy vélemény. Innen nézve különösen figyelemre méltó az, amit Arendt a *The Human Condition* prológusában ír: könyve, állítja, nem ad választ az általa felvetett kérdésekre, mert ezekre a kérdésekre, amennyiben azok „a gyakorlati politika” kérdései, nap mint nap születnek válaszok, mégpedig olyanok, amelyeket „közös megegyezéssel” adunk rájuk. Ezek a válaszok tehát „soha nem fakadhatnak egyetlen egy személy teoretikus megfontolásaiból vagy véleményéből”, mert nem „olyan problémákkal állunk itt szemben, amelyekre csak egyetlen lehetséges megoldás létezik”.⁵⁰ Azok a politikai elméletek, amelyek az igazság kizárólagos birtokosainak (s emiatt vitán felül állónak) tekintették magukat (s többnyire ilyen volt minden politikai utópia, ideértve a Platónét is), a történelem egyhangú tanúsága szerint többnyire csak erőszakot és igazságtalanságot szültek.⁵¹ Ilyen értelemben a szabadság és az igazság egymást valóban kölcsönösen kizáró eszmények, politika és filozófia között, ahogyan Arendt mondta, valóban feszültség van, legalábbis mindaddig, amíg egynél több ember létezik a világon, s amíg az egymástól különböző embereknek megvan a módjuk rá, hogy szabadon beszéljenek. Ezért hangsúlyozza annyiszor és annyira Arendt, hogy a politika az emberek sokféleségének tényén nyugszik, s hogy e sokféleség nélkül a politika nem csupán elképzelhetetlen (*conditio sine qua non*), hanem kimondottan általa létezik (*conditio per quam*).⁵²

50 Hannah Arendt: *The Human Condition*. Id. kiad. 5.

51 Uo. 220–227

52 Uo. 7.

Persze nehéz lenne *filozófiailag* bizonyítani, hogy az emberi szabadság abszolút érték. És nyilván azt sem fogjuk tudni soha bizonyítani, hogy az emberi sokféleség történelmi vagy szociológiai szükségszerűség. Így vagy úgy, de marad tehát az a vigasztalan gondolat (vagy következtetés), hogy soha nem leszünk képesek jó filozófiai érvet hozni a szabadság és az emberi sokféleség tényén nyugvó *politika* rendszere mellett. Úgy tűnik, igaza van tehát Richard Rortynak, amikor egy, az Arendtére nagyban hasonlító gondolatmenet eredményeként arra a következtetésre jut, hogy a demokráciának, azaz a szabadság rendszerének mindig elsőbbséget kell élveznie a filozófiával, azaz az igazság követelésével szemben.⁵³ A politikának minden immanens, azaz magából a politikából származó (nem pedig „platonikus”) fogalmának nagyjából erre a következtetésre kell vezetnie – tetszik ez nekünk, vagy sem. Nyilván abban is igaza van Rortynak, hogy ilyen körülmények között a filozófia sosem lesz képes cáfolni a demokráciát, mert maga is a demokrácia, azaz a szabadság logikájának rendelődik alá. Csakhogy, tehetnénk hozzá, ha a filozófia nem képes cáfolni a demokráciát, lévén maga is csupán egy vélemény a sok közül, akkor nyilván nem képes igazolni sem azt. Azaz nem csupán a demokrácia ellen, hanem *mellette* sem fogunk tudni tehát soha jó filozófiai érveket felhozni. De azt talán mégis kijelenthetjük ezek után (bár ez természetesen korántsem egy filozófiai kijelentés), hogy mindaddig, amíg az emberi sokféleség *tényszerűen* létezik, addig a politika egyetlen neki megfelelő formája az, amely ezt a sokféleséget sokféleséggént hagyja lenni.

53 Lásd: Richard Rorty: The Priority of Democracy to Philosophy. In John P. Reeder – Gene Outka (eds.): *Prospects for a Common Morality*. Princeton University Press, Princeton, 1993, 254–278.



AZ ÚJ UTÓPIA: AZ EMBERI JOGOK „DOKTRÍNÁJA”

Az emberi jogok kritikájának történeti formái

Aligha van nyugati politikai kultúránknak ma egyértelműbbnek és kikezddhetetlenebbnek látszó eleme, mint az emberi jogok doktrínája. Az a gondolat, hogy minden embernek már születésénél fogva szabott jogai vannak, s hogy ezek a jogok elidegeníthetetlenek, ma általános konszenzus tárgya jobb- és baloldalon egyaránt, s mindenki, aki ezt tagadni merészeli, minimum reakciónak, ha ugyan nem egyenesen fasisztának minősül. Mert mihelyst ezek a jogok az „embert” illetik meg, mindenki, aki a létjogukat vitatni merészeli, eleve nem lehet más, mint az Ember, vagyis az emberiség ellensége. És ki merné vállalni ennek ódiumát? A gondolat általános elfogadottságát jól mutatja a tény, hogy a XX. században még azok az államok sem mertek elméletben szembefordulni vele, amelyek a gyakorlatban azt minden további nélkül megtették: ne felejsük el, hogy a helsinki nyilatkozatot, melynek harmadik kosarában néhány alapvető emberi jog is szerepel, 1975-ben még azok a kommunista államok is aláírták, amelyek az emberi jogokat egyébként nap mint nap lábbal tiporták. Azok a szocialista rendszerek, amelyek börtönbe zárták a másként gondolkodókat és munkatáborokba deportálták a „rendszerellenes elemeket”, hivatalosan nem merték magukat az emberi jogok ellenségének nyilvánítani.

Az emberi jogok hihetetlen vonzerejének egyik oka manapság kétségkívül abban rejlik, hogy ezek ma már számunkra nem csupán a hatalom korlátozásának olyannyira szükséges eszközei, mint voltak még például Benjamin

Constant számára. Constant a jakobinus diktatúra történelmi tapasztalatának hatása alatt a francia forradalommal saját fegyvereit, az emberi jogokat fordította elméletben szembe: nincs olyan földi hatalom, mondta, legyen az a királyé vagy a népé, amely jogosan csorbíthatná akár egyetlen egy ember jogait is, s minden olyan hatalom, amely ezt megteszi, bármi legyen is egyébként a forrása, azonmód elveszíti minden legitimitását.⁵⁴ Ma azonban számunkra ezek a jogok inkább „aduk”, olyan eszközök, amelyekkel leküzdeni véljük a kényszereknek és a kötöttségeknek nem csak erkölcsi vagy törvényi természetű, hanem még a legtermészetesebb, ősidőktől fogva ismert formáit is. Bármire is vágyunk, bármit is követelünk, okkal vagy ok nélkül a magunk számára, azt mondjuk róla, hogy az az emberi jogokból kifolyólag megillet minket. Legyenek ezek a vágyak akár az esztelen irigység, akár valamiféle tényleges megfosztottság és fájdalmas hiány következményei, manapság ezeket egyként az emberi jogok nyelvén, esetleg azok megsértéseként szokás megfogalmazni. Így ezek a jogok a kényszermentes és teljes boldogság olyan reményét hordozzák, ami eleink számára minden bizonnyal megmosolyogtató naivitásnak tetszett volna.

Bármi legyen is azonban az oka az emberi jogi retorika hihetetlen népszerűségének manapság, tény, hogy a nyugati civilizáció történetében talán még soha nem övezett ilyen mértékű konszenzus egy olyan elvet, amely egyszerre érinti a legitimitás és a moralitás alapjait. Időben talán a keresztény királyság koráig kell visszamennünk, hogy valami hasonlóra példát találjunk. És ez annál is inkább furcsa, mert történelmi léptékkal mérve egy nem is olyan régi elvről beszélünk. Az emberiség a francia forradalmat megelőzően mit sem tudott az ember jogairól, s az *Ember és polgár jogainak 1789. évi deklarációját* követően is évtizedeknek kellett elteltelnie ahhoz, hogy ezek a jogok úgymond „polgárjogot” nyerjenek, s helyet kapjanak az

54 Benjamin Constant: Politikai alapelvek. Ford. Csepeli Réka, Jancsó Júlia. In *Uő: A régiek és a modernek szabadsága*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 1997, 73–196, 81–82.

egyes államok alkotmányában. Az ember jogainak majdani, egyetemes dicsőségéből azonban már a francia forradalom idején is felsejlett valami, hiszen alig a deklaráció megalkotását követően egy évvel már csupokra festve árulták azt a frankfurti vásárban, sőt egy korabeli utazó a szibériai fenyőfák törzsébe vésve is látta. De a konszenzus az emberi jogok eszméje körül akkoriban mégsem volt annyira teljes, mint manapság.

A legvehemensebb támadást egyébként az emberi jogok deklarációja ellen, még születésének évében, sőt mondhatni még születése előtt, nem egy reakciós, ultramontán vagy konzervatív, hanem egy liberális gondolkodó indította. Jeremy Bentham, a közismerten külön angol filozófus, mihelyst 1789 júliusában hírért vette, hogy a majdani francia alkotmányt az emberi jogok valamilyen deklarációja készül bevezetni, s miután az alkotmányozó bizottság az első beérkező szövegváltozatok alapján megtette jelentését az Alkotmányozó Nemzetgyűlésnek, a következőket írta régi ismerősének, Brissot-nak: „Sajnálom, hogy Önök a Jogok nyilatkozatának közzétételére vállalkoztak. Ez egy metafizikai iromány – a metafizika non plus ultrája. Lehet, hogy szükséges rossz volt – de akkor is csupán egy rossz. [...] Bármelyek is legyenek a cikkelyei, eleve azt gondolom, hogy három csoport alá kellene sorolnunk őket: azok, amelyek értelmetlenek, azok, amelyek hamisak, és azok, amelyek értelmetlenek és hamisak egyben.”⁵⁵

Pár évvel később, az *Anarchista tévedések* című, majd csak 1816-ban közzétett munkájában viszont alaposabban is megvizsgálja ezeket a cikkelyeket. Itt, a deklaráció második cikkelyének szentelt elemzésében írja le azokat a híres mondatokat, amelyeket hívei és ellenfelei mind a mai napig úgy idéznek, mint Bentham jellemző, türelmetlen álláspontját. A deklaráció második cikkelye szerint „minden politikai egyesülés célja az ember természetes és

55 Bentham to Brissot, mid-August 1789. In *Correspondence, Collected Works of Jeremy Bentham*. Oxford University Press, Volume IV, 84–85.

elévülhetetlen jogainak megőrzése”.⁵⁶ Bentham álláspontja ezzel kapcsolatban mondhatni már-már lakonikus, önismétlő és valahol mégis nagyon mélyértelmű: nem léteznek olyasmik, írja, hogy „természetes jogok”; sem olyan jogok, amelyek „minden kormányzat előtt léteznének”; sem olyanok, amelyek „ellentétesek vagy megkülönböztethetők lennének” a törvényes jogoktól. A kifejezés, hogy természetes jog, pusztán „képletes”, s mihelyt használni kezdjük, mihelyt megpróbálunk szó szerinti jelentést tulajdonítani neki, azonmód „tévedésbe visz”, olyan tévedésbe, ami a maga során bajok forrása lesz – a lehető „legnagyobb bajoké”. Tudjuk tapasztalatból, állítja, hogy mit jelent az emberek számára, ha kormányzat nélkül élnek, s ezért azt is tudjuk, hogy „kormányzat nélkül nem léteznek jogok”. „Ha a jogok iránti ilyen igény a boldogság iránti igényt tükrözi, akkor elvileg lennének indokaink, hogy a boldogság iránti igénnyel arányban azt kívánjuk: bárcsak lennének ilyen jogaink. Ám azok az érvek, amelyek arra késztetnek, hogy azt kívánjuk: bárcsak léteznének ilyen jogok, még nem azonosak magukkal a jogokkal. Hiszen az okok, amiért bizonyos jogokat bevezetni kívánunk, még nem azonosak magukkal a jogokkal. A szükség még nem eltöltekezés, az éhség még nem kenyér. Márpedig ami nem létezik, azt nem lehet elpusztítani – s amit nem lehet elpusztítani, az nem követelhet védelmet a maga számára: azt nem kell megőrizni. A természetes jog fogalma egyszerűen értelmetlenség: a természetes és elidegeníthetetlen jogok szintagmája egy retorikai értelmetlenség – értelmetlenség a köbön.”⁵⁷

De persze nem a liberális angol politikai gondolkodó volt az egyetlen, aki támadást indított az idők folyamán az emberi jogok 1789. évi eszméjével szemben. Ugyanez a vehemencia jellemzi például a fiatal Marx attitűdjét, aki

56 Az Emberi és polgári jogok nyilatkozata. 1789. augusztus 26. In Hahner Péter (szerk.): *A nagy francia forradalom dokumentumai*. Osiris Könyvkiadó, Budapest, 1999, 84–86, 85.

57 Jeremy Bentham: *Anarchical Fallacies; Being an Examination of the Declaration of Rights issued during the French Revolution*. In *The Works of Jeremy Bentham*. Volume II. Edinburgh, 1843, 489–534, 500.

1843-ban, *A zsidókérdéshez* fűzött mélyenszántó kritikai reflexiójában azért bírálja – tőle egyébként nem szokatlan hévvel – az állampolgári jogoktól megkülönböztetett általános emberi jogokat, mert bennük elsősorban a polgári önzés eszközeit látja. Ha az a kérdés, írja Marx, hogy a zsidók emancipálhatók-e anélkül, hogy közben megszűnének zsidók lenni, akkor a válasz erre egyértelműen igen. Ott ugyanis, ahol megvalósul az emancipáció, ahol egy adott állam polgárai egyenlők egymással vagyona vagy felekezetre való tekintet nélkül, ott még egyáltalán nem tűnik el az ember és ember közti különbség. Csupán arról van szó, hogy az állampolgári egyenlőség révén az embert magát is kétféle hiposztázisában látjuk: egyrészt mint a polgári társadalom tagját, aki továbbra is megőrzi a vagyonát és sajátos hitét, másrészt mint a politikai közösség tagját, tehát mint egy *spirituális* lényt, aki maga mögött hagyja minden evilági kötöttségét a többiekkel való spirituális egyenlőség kedvéért. Az ember ilyenformán a politikai emancipáció feltételei között „kettős életet él, egy égit és egy földit, a *politikai közösségben* való életet, amelyben önmaga előtt *közösségi lénynek* számít, és a *polgári társadalomban* való életet, amelyben *magánemberként* tevékenykedik, a többi embert eszköznek tekinti, önmagát eszközzé alacsonyítja le és idegen erők játékszerévé válik”.⁵⁸ Mindez Marx számára persze, amint az látható is, nem az emancipáció igenlésének, hanem elsősorban a politikai szférától elkülönülő polgári társadalom, azaz végső soron az emberi önzés bírálatának eszköze.

A polgári jogoktól elkülönített emberi jogoknak a fogalma éppen az embernek ezt az önző természetét fejezi ki. Ezek a jogok mindama dolgok elérésének és birtoklásának eszközei, amelyre az embernek mint önző, másoktól elkülönülő lénynek szüksége lehet. A szabadság, amit körülírnak, „nem az embernek az emberrel való kapcsolatán, hanem ellenkezőleg, az embernek az embertől való elkülönülésén alapul”, így ezek a jogok a társadalmi élet atomizációját

58 Karl Marx: *A zsidókérdéshez*. In *Marx–Engels Művei*. 1. kötet. Kosuth Könyvkiadó, Budapest, 1957, 349–377, 356–357.

szentesítik.⁵⁹ Már az is érthetetlen, írja Marx, hogy miért proklamálta ünnepélyesen a francia nép „az önző, embertársától és közösségétől elkülönült ember” jogait éppen egy olyan pillanatban, amikor Franciaországot csak a legnagyobb önfeláldozás menthette meg. De ami még érthetlenebb, hogy a második cikkelyben az „emancipátorok az állampolgárságot, a *politikai közösséget* éppenséggel ezen úgynevezett emberi jogok fenntartásának pusztá *eszközüvé* fokozzák le”, s hogy a *citoyent* az önző *homme* örökös rab-szolgájává nyilvánítják. Hogyan is képzelhető el, teszi fel ezek után a retorikai kérdést, hogy a polgári társadalom egy lényegében apolitikus elvre, az önzés elvére épülve tartósan fennmaradhasson?⁶⁰

Azonban a legékezzelőbb s egyszersmind legmélyenszántóbb expozét az emberi jogok eszméje ellen alighanem mind a mai napig Edmund Burke tartotta, maradandóan megalapozva és évszázadokra menően előre meghatározva ezzel a természetes emberi jogok kritikájának egy konzervatív irányát. Kevés olyan esendő vonása van az emberi jogok doktrínájának, amit Burke ne látott volna meg, és kevés olyan utólagos történelmi tapasztalaton alapuló érv ezzel szemben, amit ő maga is ne látott volna valamiképpen előre. Az azóta eltelt történelmi idők politikai tapasztalatainak birtokában ma alig tudunk valamit hozzátenni ahhoz, ami az ő félelmetes és lenyűgöző expozéjában már 1790-ben elhangzott. Még maga Hannah Arendt is, aki pedig semmiféle értelemben nem nevezhető konzervatívnak, a náciizmus tapasztalatával a háta mögött, zsidóként, üldözötként és emigránsként azt írja 1951-ben, hogy „Burke felfogásának pragmatikus józansága ma, nagyszámú politikai tapasztalatunk fényében kétségbevonhatatlannak látszik”.⁶¹ S hogy az azóta eltelt évszázadok „kései, keserű és gunyoros igazolásul szolgálnak Burke híres érveinek, amelyekkel a fran-

59 Uo. 366.

60 Uo. 367.

61 Hannah Arendt: Az emberi jogok keltette bonyodalmak. Ford. Seres Iván. In Uő: *A totalitarizmus gyökerei*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1992, 348–374, 359.

cia forradalom kiáltványát, az Emberi jogok nyilatkozatát cáfolta”.⁶² Azt, hogy ez Arendtnél korántsem volt valamilyéle múltó szeszély, jól bizonyítja a tény, hogy bő tíz évvel később, 1963-ban, *A forradalomról* szóló könyvében újfent csak megismétli, hogy Burke „nevezetes ellenérvei” ma „se nem elavultak, se nem reakciósak”.⁶³

Edmund Burke és az Emberi és polgári jogok nyilatkozata

Az *Emberi és polgári jogok nyilatkozatát* Rousseau szellemisége hatja át. Mindjárt az első cikkelyében szinte szó szerint idézi Rousseau-t. „Az emberek szabadnak, jogilag egyenlőnek születnek, és azok is maradnak”, mondja a nyilatkozat.⁶⁴ „Az ember szabadnak született, és mégis mindenütt láncokat visel”,⁶⁵ mondja Rousseau. De az igazság az, hogy ez a fajta szellemiség, bár jellemző volt, mégsem volt általános a francia forradalomban. (Még az alkotmányozó bizottság tagjai között is kevés olyan híve akadt Rousseau-nak, mint Sieyès.) Így például egy korabeli *bon mot*, afféle szállóige szerint, amelyet egyesek, alighanem alaptalanul, de Maistre-nek tulajdonítanak, Rousseau tézise olyan, mintha azt mondanánk, hogy a bárányok húsevőnek születtek, és mégis mindenütt megeszik a füvet. A szellemes mondás szerzőjének kiléte ugyan máig bizonytalan, de tulajdonképpen nem is fontos: a kor ellenforradalmi irodalmi szalonjaiban bőven tenyészték az ilyen és ehhez hasonló elmés mondások. Nincs amiért nagyobb jelentőséget tulajdonítsunk nekik, és elég nehéz is a szabatosabb filozófiai értelmüket megtalálnunk.

62 Uo. 360.

63 Hannah Arendt: *A forradalom*. Id. kiad. 140.

64 Az Emberi és polgári jogok nyilatkozata. 1789. augusztus 26. In Hahner Péter (szerk.): *A nagy francia forradalom dokumentumai*. Id. kiad. 85.

65 Jean-Jaques Rousseau: A társadalmi szerződésről, avagy a politikai jog elvei. Ford. Kis János. In Uő: *Politikafilozófiai írások*. Atlantisz, Budapest, 2017, 247–415, 261.

Ha mindenáron valamiféle magvasabb filozófiai mondanivalót akarunk némelyikükbe belelátni, akkor azt mondhatjuk, hogy zömmel – akárcsak a fentebbi – a tények politikai értékét hangsúlyozzák a hipotézisekkel szemben. Az, hogy a bárányok megeszik a füvet – tény. Ezzel szemben az, hogy esetleg húsevőknek születtek volna, merő hipotézis, ráadásul igazolhatatlan hipotézis, hiszen semmiféle olyan tapasztalatunk nincs, ami esetleg arra engedne következtetni, hogy a bárányok bizonyos helyzetekben húsevők lennének. *Mutatis mutandis* ugyanez érvényes az emberre és az ő szabadságára nézvést is. Az ember nem születik szabadnak: az ember csecsemőnek születik. Olyan öröklött biológiai és társadalmi kényszerek fogságába születik már eleve bele, amelyeknek java részét élete végéig nem fogja levetkőzni. Amikor megszületik, nem tud önmagától járni vagy enni, s hosszú hónapoknak kell elteltie ahhoz, hogy egyáltalán lábra álljon. A szabadság állapota, a természettől vagy születéstől fogva adott szabadság állapota nem más, mint merő képzelgés, nevetséges hipotézis.

Ha ennyivel esetleg nem elégednénk meg, akkor beleláthatjuk valamiképpen a fenti élcebe a tényekhez való makacs ragaszkodásnak a jellemző konzervatív attitűdjét, illetve azt a konzervatív meggyőződést, hogy minden olyan politikai cselekvési program, amely elvonatkoztat a fennálló politikai viszonyoktól, s hipotézisekre, képzelgésekre alapoz, nem lehet más ködös vágyálmok és veszélyes illúziók kergetésénél. De alighanem kár lenne komolyabb tudós tartalmat tulajdonítani a szalonok elmésen megszerkesztett szállóigéinek, s ha ki is következtethető némelyikből valami efféle, az érvekkel könnyedén félresöpörhető. Mondhatjuk például azt, hogy a „születés”, amiről itt szó van, nem a valóságos, biológiai születés: hogy az emberi jogok deklarációja az emberiségnek arra az állapotára utal vissza, amit a filozófusok akkoriban „természeti állapotnak” neveztek. S hogy bár a konzervatívoknak, éppen a tényszerűhöz való makacs ragaszkodásuk miatt jó szemük van a társadalmi kötöttségek rendszerének felismeréséhez, de éppen emiatt nincs szemük – úgymond nincs „spirituális érzékük” – ahhoz, hogy a feltétlen szabadság emberi

vágyának jelentőségét is felismerjük; s hogy alapvetően tévedésben vannak, amikor ezt a vágyat igaztalanul „nevetéses hipotézisnek” minősítik.

Tegyük hozzá rögtön azt is, hogy mindez alighanem Giorgio Agamben nézetét is cáfolja, miszerint az 1789. évi nyilatkozat egyszersmind a modern *biopolitika* kezdete lenne: az a momentum, amikor a születés pusztá ténye, a tiszta biológiai élet válik, először az európai politikai gondolkodás történetében, a politika „kiindulópontjává”. Már az első cikkely szövegének a legegyszerűbb vizsgálata is meggyőz minket arról, állítja Agamben a *Homo Sacer* című könyvének az emberi jogokkal foglalkozó fejezetében, hogy itt maga a „puszta élet”, a születés „tisztá ténye” az Ember jogainak „forrása és hordozója”.⁶⁶ Csakhogy a „természetes életnek” és a születésnek ez a képzete, amely itt a modern biopolitika kezdeteként a társadalmi rend alapján áll, eltűnik vagy felszívódik a második cikkelyben az „állampolgár” fogalmában, amelynek jogait a nyilatkozat védelmezni hivatott.⁶⁷ Ugyanakkor viszont, teszi hozzá, mégiscsak árulkodó, hogy a nyilatkozat harmadik cikkelye a nemzetet teszi meg a szuverenitás letéteményesének. Mivel eleve „beleírta” a születés pusztá tényét a politikai közösség „szívébe”, a nemzet – ami etimológiailag a *nascere*, születni igére megy vissza – zárja le az emberi létezés „nyitott körét”.⁶⁸

Túl azon, hogy a jognyilatkozatnak ez az értelmezése már pusztán filológiai szempontból sem helytálló, Agamben, mint később látni fogjuk, az emberi jogoknak a francia forradalom idején kialakuló különféle, egyébként nagyon is valóságos felfogásait mossa itt egybe – követve, de egyben át is alakítva Hannah Arendt vonatkozó gondolatmenetét. Ettől függetlenül egy pillanatig sem lehet kétséges, hogy a nyilatkozat megszövegezőinek eredeti szándéka szerint a születés fogalma itt korántsem a

66 Giorgio Agamben: *Biopolitics and the Rights of Man*. In Uő: *Homo Sacer*. Stanford University Press, Stanford, 1998, 126–135, 127.

67 Uo. 127–128.

68 Uo. 128.

születés pusztá biológiai tényére utalt. Tudjuk, hogy kik írták a nyilatkozat egyes cikkelyeit, így azt is tudjuk, hogy az első cikkely minden valószínűség szerint Sieyès munkája: márpedig ő nemcsak Voltaire-nek, hanem Rousseau-nak is lelkes híve volt. Minden kétséget kizáróan tehát a születés „tényével” Sieyès egyszerűen csak a „természeti állapotra” utalt.

Burke felismeréseit azonban nem lehet érvekkel ugyanilyen könnyedén megsemmisíteni. Az ő felismerései messze túlmennek akár még a kortársak élcelődéseinek szellemi színvonalán is, s valami sokkal lényegesebbet mutatnak meg az emberi jogok deklarációjával kapcsolatban. Mondhatni: Burke magát a lényeget veszi észre, amikor felismeri az emberi jogok deklarációjának egy nem is annyira rejtett, sőt nagyon is szembetűnő vonását. Tudniillik „felfedezi” azt a nyilvánvaló ténytet, hogy amennyiben a jogokat és velük együtt a szabadságot *természetes* állapotnak tekintjük, annyiban ezt függetlenítjük a már fennálló politikai viszonyoktól: az „ember” szabadsága már természeténél fogva olyan, hogy *megelőzi* a fennálló politikai és társadalmi viszonyokat. Az ember tehát nem azért szabad, mert tagja egy adott politikai közösségnek; és nem is azért, mert Isten szabadnak teremtette: azért szabad, mert szabadnak született: szabadságát saját jogon birtokolja.

Az emberi jogok deklarációját megelőzően a jogot vagy Isten adományának tekintették, vagy úgy vették, hogy az uralkodó kegyelme és a történelmi szokásjog révén jár az alattvalónak. A jog forrása vagy az egyházi, vagy pedig a világi autoritás volt, a leggyakrabban azonban a kettő együtt. A jog minden esetben *adomány* volt, olyasvalami, amit szó szerint valaki adott valakinek. Az emberi jogok deklarációjának nívuma tehát nem az volt, hogy szabadságot ígért: a *Magna Chartától* és a *Bill of Rightstól* kezdődően ezt sok más történelmi dokumentum is megtette. Hanem az, hogy azt ígérte: ennek a szabadságnak mátol fogva maga az ember és csakis az ember lesz a forrása. Az ember jogait nem Isten vagy az uralkodó kegyelméből, hanem az Ember nevében hirdette ki, s azt állította, hogy a jognak ezután kizárólag a szabadságát saját jogon birtokló természeti ember lesz a

forrása. Így azonban megszakadt az az évszázados kapcsolat, ami addig a jogot a világi és egyházi autoritáshoz, valamint a történelmi szokásjoghhoz kötötte.

Mindez látszatra egyértelműnek és nyilvánvalónak tűnik, de korántsem az. Mert ha a szabadságot a politikai állapotokat megelőző természeti állapotnak tekintjük, rögvest feloldhatatlan elméleti és gyakorlati ellentmondásokba bonyolódunk. Két olyan dilemmával is szembe-sülünk, amelyeknek tulajdonképpen azóta sem találjuk a jó megoldását. Egyfelől ugyanis nyilvánvaló, hogy ha a szabadság nem a fennálló politikai viszonyok terméke, akkor a mindenkori kormányzat nem is képes garanciákat vállalni érte. Az emberek, írta Burke, „nem élvezhetik egyszerre a polgári és a nem polgári állapot jogait”. „Ha a polgári társadalom megegyezéssel születik, e megegyezés kell legyen a törvénye [...]; s hogyan követelhet bárki is a polgári társadalom konvenciója alapján olyan jogokat, amelyek még csak nem is feltételezik létezését?”⁶⁹ Tulajdonképpen nincs is szükség semmiféle utólagos történelmi tapasztalatra, hogy belássuk ezeknek a soroknak a „pragmatikus józanságát”. Elegendő, ha a pusztá emberi értelem logikai józanságára hagyatkozunk.

Ami nyilván nem jelenti azt, hogy utólag a történelem is ne állt volna többször is látványosan a Burke pártjára. Arendt szerint például a Burke szavaiban rejlő józan politikai számítás jelentőségére akkor ébredtünk rá igazán, amikor a második világháború hajnalán egyszer csak egyre nagyobb számban tűntek fel a színen olyan emberek és népek – zsidók, cigányok például –, melyeknek legelemibb jogait sem biztosította a nemzetállam rendes működése. Eladdig azért hitték „elidegeníthetetlennek” az emberi jogokat, mert a feltételezés szerint nem függtek az adott kormánytól; hirtelen viszont kiderült, hogy mihelyt az embereknek nincs saját kormányuk és így a jogaik a minimumra zsugorodnak, nincs olyan hatalom, amely ezeket megvédené, sem olyan intézmény, amely hajlandó volna biztosítani

69 Edmund Burke: *Töprengések a francia forradalomról*. Ford. Kontler László. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1990, 147.

őket.⁷⁰ Ekkor döbbsentünk rá arra, mondja, ami pedig nyilvánvaló volt: hogy az *Emberi és polgári jogok nyilatkozata* „az államon kívül és attól függetlenül létező” jogokat deklarált, majd ezeket az „ügynevezett jogokat”, nevezetesen „az ember mint ember” jogait azonosította „a polgár jogaival”.⁷¹

Ezekkel a jogokkal azonban mindig is az volt a baj, jegyzi meg érezhető szomorúsággal Arendt, hogy „csak csekélyebbek lehetnek az állampolgári jogoknál, és mindig csak végső érvként hivatkoztak rájuk azok, akik polgárként elveszítették normális jogaikat”.⁷² Magyarán, miként Bentham mondta volt: ott, ahol nincs kormány, nincsenek jogok. Az ügynevezett emberi jogok, lehetnek bár elméletben tökéletesek, a gyakorlatban hasznavehetetlenek. Elméletben megilletethetnek minden embert, a gyakorlatban azonban csak a keveseket, azokat, akiket *állampolgároknak* nevezünk. Mindig csak azok hivatkoztak rájuk, akik polgárként elveszítették normális jogaikat, olyankor persze, amikor ezek a jogok már nem jelentettek és nem is igen jelenthettek többet mindenféle politikai erő híján lévő üres papírra vetett szavaknál.

De van ennek a dilemmának egy másik oldala is, s Burke-öt láthatóan inkább ez aggasztotta. Ezek a jogok ugyanis, éppen azért, mert természetesek, a szabadságnak egy olyan szféráját írják körül, ami kívül esik az intézményesített politika területén. Van bennük valami mélyen apolitikus, sőt egyenesen politikaellenes, *an-archikus* a szó eredeti, etimológiai értelmében. Ez a szabadságnak egy olyan terrénuma, amely – mivel kívül esik a hatalom kontrollján – a fennállóval szembeni lázadás, mindenféle forradalom végső, legitim alapját képezheti – és rendszert képezi is. A természetes és elidegeníthetetlen emberi jogok jámbor eszméje tehát olyasféle forradalmi potenciált hordoz, ami Burke-öt – de tulajdonképpen minden későbbi, XIX. századi konzervatív szellemrokonát – mélyen

70 Hannah Arendt: Az emberi jogok keltette bonyodalmak. In *Uő: A totalitarizmus gyökerei*. Id. kiad. 350.

71 Hannah Arendt: *A forradalom*. Id. kiad. 194–195.

72 Uo. 195.

aggasztotta. „Az »emberi jogokról« beszélnek – írta epésen Burke. Ezek ellenében nem létezhet preskripció; semmiféle megegyezés nem kötelező velük szemben; nem ismernek mértéket, sem kompromisszumot [...] Az ő emberi jogaikkal szemben egyetlen kormányzat se keresse biztonságát [...]”.⁷³

Igazság szerint azonban ezek a jogok nem csupán a politikai szférán, hanem egyszersmind a történelem hatótávolságán is kívül esnek: mivel egy sosem létezett, merőben hipotetikus természeti állapot termékei, nem csak apolitikusak, hanem lényegüket tekintve *ahistorikusak* is. Emiatt aztán legtöbbször híveik szemében a különböző történelmi korszakok megítélésének alkalmas mércéivé válnak, olyasfajta abszurditásokat eredményezve a történelem értelmezésében, mint amilyenekben Robespierre beszédei bővelkedtek. Mivel a társadalom egyedüli célja az ember „elévülhetetlen jogainak valóra váltása” és szüntelen érvényesítése, mondta egyik beszédében Robespierre, a forradalmak egyedüli jogos indoka csak az lehet, hogy visszatérítse a társadalmat e szent célhoz, és „visszaállítsa ugyanezen jogokat”, miket az „erőszak és a zsarnokság bitorolt”.⁷⁴ Vagyis ha léteztek olyan történelmi korszakok, amikor az embereknek nem voltak emberi jogaik (márpedig, jól tudjuk, léteztek ilyen történelmi korszakok), akkor az nem azért volt, mert akkoriban az embereknek egész egyszerűen nem voltak ilyen jogaik, hanem azért, mert ezeket a jogokat a zsarnoki és önkényes hatalom bitorolta. A forradalom célja – minden forradalom célja –, hogy visszavegye az ember számára a sosemvolt örökségét. Az emberi jogok mércéjével mérve mindenféle uralom, legyen az szelíd és legitim, vagy zsarnoki és bitorló, egyként gyűlöletes, amennyiben nem biztosítja az ember jogait. „Ezeknek az okoskodóknak a kifogásai – mondja Burke –, éppen olyan érvényesek egy ősi és jóságos kormányzattal

73 Edmund Burke: *Töprengések a francia forradalomról*. Id. kiad. 145.

74 Maximilien Robespierre: Észrevételek jelen helyzetünk erkölcsi okairól. Ford. Nagy Géza. In Uő: *Elveim kifejtése*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1988, 123–132, 124.

szemben, ha formái nem egyeznek meg az ő elképzelésekkel, mint a legerőszakosabb zsarnokság vagy a legújstebbit bitorlás ellenében.”⁷⁵

Robespierre és az ún. „szociális jogok” eszméje

Azt gondolhatnánk ma, hogy Burke-nek ezek az aggodalmi alaptalannak bizonyultak, bár kétségtelen tény, hogy azóta is minden forradalom az emberi jogok segítségével legitimálja önmagát. De hát a változásért fenntartások nélkül rajongó korunkban a forradalom (mindenféle forradalom) amúgy is üdvös dolognak számít, s az is tény, hogy ezeknek a jogoknak a lelkesítő eszméje valóban segített néha az embertelen diktatúrák megdöntésében. Csakhogy ez a forradalmi potenciál nem csak forradalmi időkben sajátja az emberi jogoknak, s a hatalom megkontrázásának léteznek olyan legitimnek tűnő instanciái, amelyek békeidőkben akasztják el a jogállam rendes működését.

Az emberi jogoknak ezt a vonását azonban nem lehet a fentiekhez hasonló egyszerű képletekben leírni. Ha látni akarjuk működésüknek ezt az oldalát is, akkor abból kell kiindulnunk, hogy ellentétben az olyan jogokkal, amelyeket egykor az uralkodó adományozott az alattvalóinak, vagy azokkal, amelyeket az egyház szentesített, amelyeknek tehát egyértelműen a világi vagy egyházi autoritás volt a forrása, az emberi jogoknak valamilyen végső autoritásban való „beágyazottsága” hasonló módon nem jeleníthető meg. Az emberi jogok végső forrása maga az Ember: nem ez vagy az az ember, hanem az Ember, a maga általánosságában, ami azt jelenti, hogy vagy az összes ember, vagy pedig egyik sem. Senkinek nincs felhatalmazása arra, hogy távol az összes embertől elfoglaljon egy olyan pozíciót, amelynek birtokában legitim módon osztogathatná ezeket a jogokat, egyetlen egy embernek sincs felhatalmazása arra, hogy az emberi jogok kizárólagos forrása lehessen.

75 Edmund Burke: *Töprengések a francia forradalomról*. Id. kiad. 145–146.

Más szavakkal: ellentétben a történelmi szokásjoggal vagy az uralkodó által szentesített jogokkal, az emberi jogok esetében nem látjuk tisztán azt az autoritást, amelynek joga lenne ezeket a jogokat kinyilatkoztatni. Emiatt az emberi jogok *lényegéhez* tartozik, hogy szabadon kinyilatkoztathatják magukat, azaz itt a kinyilatkoztatás *tartalma* nem választható el a kinyilatkoztatás *tényétől*. Az embernek nemcsak jogai vannak, hanem ahhoz is joga van, hogy jogait kinyilatkoztassa: az embernek joga van jogait kinyilatkoztatni, minden embernek joga van jogait kinyilatkoztatni. A jogok nem pusztán tárgyai a kinyilvánításnak: lényegükhöz tartozik, hogy kinyilvánítják magukat, s az ember, a maga megbízottjai révén úgy jelenik meg, mint akinek lényegéhez tartozik, hogy jogait kinyilvánítsa. Egyszóval e kinyilvánított jogok senki által nincsenek kinyilvánítva, vagy akkor a kinyilvánító mindenki és senki, minthogy minden egyes ember egyszerre alanya és tárgya, szerzője és haszonélvezője a jogoknak, minden jognak.

Ebből viszont a jognak egy olyasfajta indeterminációja következik, állítja a kortárs francia filozófus, Pierre Manent, ami folyton-folyvást új jogköveteléseket vált ki, s tulajdonképpen a *jogszaporításnak* ma mindenütt a nyugati világban jelen lévő tendenciája éppen a jog ilyen meghatározatlanságának, ennek a rossz, körkörös logikának az egyenes következménye.⁷⁶ Bármit tegyen az állam és a közigazgatás, a parancsadásnak és uralkodásnak mindezen instanciái ki vannak téve annak a megkontrázásnak, amit Manent Claude Lefort nyomán találóan „jogi oppozíciónak” nevez.⁷⁷ Társadalmainkban a jogok folyton folyvást keletkeznek, olyan helyeken, amelyeket a hatalom nem tart teljesen ellenőrzése alatt, messze túllépve ezáltal a jogállam számára szokásosan kiszabott kereteket. (Elegendő itt csupán arra

76 Pierre Manent: Az emberi jogok kinyilvánítása. Ford. Kende Péter. In Uő: *Politikai filozófia felnőtteknek*. Osiris Kiadó, Budapest, 2003, 161–178, 176.

77 Lásd erről bővebben: Claude Lefort: Politics and Human Rights. In Uő: *The Political Forms of Modern Society. Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1986, 239–272; különösen a 257–258. oldalak.

gondolni, hogy míg az amerikai Függetlenségi Nyilatkozat 1776-ban mindösszesen három alapvető, elidegeníthetetlen jogot sorolt fel (az élethez, a szabadsághoz és a boldogságra való törekvéshez való jogot), addig az Európai Unió 2007-es Alapjogi Chartája 54 cikkelyben sorolja fel az unió polgárainak alapjogait.)

Azon túlmenően, hogy mindez a jog látványos *devolúcióját*, gyors elértéktelenedését eredményezi, s lehetővé teszi a jogokkal való mindennapos visszaélést, egy másik úgynevezett „veszélyt” is hordoz magában. Burke vagy Bentham még amiatt tartott ezektől a jogoktól, mert szerintük a jog ilyenén indeterminációja a társadalmi anarchia veszélyét hordozza. Ez a veszély bizonyos értelemben valós, ha arra gondolunk, hogy micsoda teherterelt jelent az államnak mindezen jogkövetelések mindennapos teljesítése. A modern állam olyan jogok megpróbáltatásának van kitéve, amelyek nincsenek eleve belé foglalva, s amelyek folyton-folyvást keletkeznek olyan jogigények formájában, amelyek jogszerűségét és jogcímét eleve lehetlenség tagadni.

De létezik, s ennek a mértékét ma már egész pontosan fel tudjuk mérni, egy másik veszély is, ami a hatalom látható gyengülése helyett – vagy helyesebb lenne azt mondani: a hatalom látható gyengülésével párhuzamosan –, ugyanennek a hatalomnak az adminisztratív túlburjánzásához vezet, s ami elsősorban azzal függ össze, hogy a francia forradalom kora óta eltelt kétszáz esztendőben a jog fogalma is nagymértékben átalakult. Bizonyos értelemben ugyanazzal a paradoxonnal állunk itt szemben, amit már Tocqueville is előre látott és megjövendölt, amikor azt írta, hogy a létfeltételek egyenlőségéből majd fokozatosan kibontakozó demokrácia egyszerre lesz adminisztratív értelemben túldimenzionált és politikai értelemben gyenge.

A jog szó ugyanis egyszerre jelentheti a hatalom korlátait és a hatalom célját. Ha a jogot úgymond „politikai jognak” tekintjük, akkor az a kormányzat hatalmának a visszaszorítására szolgál, s ebben a minőségében az úgynevezett „korlátozott kormányzat” kivitelezésének elengedhetetlen eszköze. Így a politikai jog, állítja Roger Scruton, a

XX. század végének talán legismertebb konzervatív „ideológusa”, „egyfajta vétó a polgár kezében, amelyet pajzsként használhat a fenyegető veszély elhárítására”. Ámde a veszélyt maga a jogok nyelvezete is előidézheti, ugyanis a jogok arra is felhasználhatók, „hogym politikai szabadságjogok helyett új és átláthatatlan követeléseket alapozzunk meg”.⁷⁸ A probléma, amit utóbb maga Scruton is részletesen kifejt, valójában nem új, sőt bizonyos értelemben az emberi jogi gondolkodással, azaz magával a francia forradalommal egyidős, s végeredményben leegyszerűsíthető a klasszikus, *negatív* (azaz politikai), és az újabb keletű, *pozitív* vagy *szociális* (esetleg morális) szabadságjogok ellentétére.

A klasszikus szabadságjogok, mint a lelkiismereti szabadság, a szólás-, valamint gondolat szabadság, ahogyan ezekről még Constant gondolkodott, az államhatalom visszaszorításának eszközei. Az állam elsősorban úgy tudja ezeket biztosítani, ha nem avatkozik be a polgárai magánéletébe. Pozitív vagy szociális jogokon, ezekkel ellentétben, a politikai gondolkodás és jogelmélet olyan jogokat ért, amelyeket a polgár nem gyakorolhat önmagában, vagyis amelyeknek gyakorlása feltételezi más polgárok aktív hozzájárulását a joggyakorlat feltételeinek megteremtéséhez. Utóbbiak gyakorlása tehát rendszerint csak állami segítséggel valósítható meg, s bizonyos esetekben a kormányzati politikának ez kifejezetten a *célját* képezi. Ez azt jelenti, hogy bizonyos szabadságjogok gyakorlása *kötelezettségeket* róhat a társadalomra, illetőleg fölhatalmazhatja az államot arra, hogy a polgárok bizonyos csoportjait megillető jogok biztosítása érdekében más polgárok szabadságjogait csorbítsa. Vagyis végső soron a szabadság kiterjesztésének politikája a szabadság visszaszorítását eredményezheti, mégpedig korántsem ama klasszikus értelemben, hogy szabadságunk határait mások hasonló szabadsága jelenti.

Vegyük például a „megélhetéshez (élethez) való jogot”, mely az első olyan szociális jog, amelynek kodifikálására az európai történelemben kísérletet tettek. Az egyik

⁷⁸ Roger Scruton: Mi a konzervativizmus? Ford. Jónás Csaba. In Uő: *Mi a konzervativizmus?* Osiris Könyvkiadó, Budapest, 1995, 11–42, 29.

értelmezés szerint ez azt a jogot jelenti, hogy életünket senki törvényes indok nélkül ne vehesse el. A törvénynek, amely ezt a jogot biztosítja, az a rendeltetése, hogy megakadályozza a büntetlen gyilkosságot s a zsarnoki önkényt. Az egyenlősítő gondolkodás hatására azonban ez már a XVIII. század végén kezdett átalakulni a „megélhetéshez való joggá”, ami már nem szabadságjogot jelent, hanem követelést az állammal és az államon keresztül mindazokkal szemben, akiknek viselniük kell ennek költségeit. Ebben az értelmezésben a megélhetés joga a létminimum biztosítása minden egyes állampolgár számára. Nem az egzisztenciális, hanem a *szociális* biztonság garanciája tehát. Ez a jog csak úgy biztosítható – ha egyáltalán biztosítható –, hogy egyrészt a gazdaság feletti állami ellenőrzést megnövelik, másrészt olyan rendszabályokat vezetnek be, amelyek nyilvánvalóan a szabad gazdaságban élvezett jogok megkurtítására irányulnak.

Mindez, azon túlmenően, hogy egy sor pótlólagos adminisztratív intézkedést feltételez az állam részéről, vagyis az állami bürokrácia burjánzását eredményezheti, egyszerűen fényt vett arra a sajátos *előfeltevésre* is, ami a morális vagy szociális jogok egész elképzelésszisztemének az alapját képezi. A megélhetés jogának kodifikálása ugyanis, eszmei megalkotójának, Robespierre-nek szándéka szerint rejtetten *erkölcsnemesítő* célzatú lett volna, s a gazdagot arra ösztönözte volna, hogy a szegényt testvérének tekintse. Túl azon, hogy történelmi tapasztalataink szerint a politika és a jog nem alkalmas eszközei az erkölcsnemesítésnek, Robespierre felfogása fényt derít egy olyan előfeltevésre, ami tulajdonképpen egyenes módon következik már a XVIII. századi szerződéselméletekből. Eszerint minden kötelezettséghez rendelhető egy jog, s egy kötelezettség csak akkor tekinthető legitimnek, ha levezethető valamilyen jogból. Ez az előfeltevés azon a mélyebb s rendszerint kimondatlan föltevésen nyugszik, hogy az egyik ember csak akkor visel speciális kötelezettséget a másikkal szemben, ha önkéntes cselekedeteivel elkötelezte magát: ha ígéretet tett neki, elfogadta a szolgálatait és így tovább. Ez a *társadalmi szerződés* eszméje, mely szerint adott politikai közösség tagjait

mindösszesen egy szerződés egyesíti, melyben a társulás feltételei egyértelműen, egyszer s mindenkorra rögzítve vannak. A szerződéses társadalomban nincs közjó és nincs közös erkölcsi mérce, mint ahogyan nincsenek egyénekre háruló, a szerződésből levezethetetlen kölcsönös erkölcsi kötelezettségek sem.

Nem biztos azonban, hogy a jog és kötelesség eme szimmetriája minden esetben fenntartható, sőt minden esetben kívánatos is. A szülőnek például lehetnek kötelességei a gyermekével szemben, anélkül, hogy ezek az erkölcsi típusú kötelezettségek levezethetők lennének valamilyen jogokból, vagy egyáltalán le akarnánk azokat vezetni valamilyen jogokból. Nem szívesen mondanánk például azt, hogy egy anyának csak azért kell törődnie a csecsemőjével, mert annak vannak jogai: függetlenül attól, hogy vannak-e jogai vagy sem, az anyának vannak kötelességei vele szemben: táplálja, védelmezi a veszélyektől és a szenvedéstől, felneveli. Ez az ő erkölcsi kötelessége, nem pedig a csecsemő joga; itt a kötelezettségek és az igények egyensúlyáról szó sem lehet. Mindez persze az emberi közösségnek egy másik vízióját is feltételezi, egy olyat, amit máig Burke írt le a legpontosabban, amikor azt mondta, hogy a társadalom nem egy szerződés, hanem „az élők, a holtak és a még meg nem születettek” szövetsége. Egy szövetség tehát, de olyan, ami nem csak az élőket egyesíti, s amit nem csak az élők megállapodásra irányuló kizárólagos akarata, hanem a hagyományozott erkölcsi kötelezettségek rendszere köt egybe.

De visszatérve a jogszaporítás kérdéséhez. A jognak ezt az állandó keletkezését, a jognak ezt a látható túlbujánzását azért is olyan nehéz féken tartani társadalmainkban, mert azzal párhuzamosan, hogy átalakult a jog értelme, észrevétlenül megváltozott egyszersmind a legitimációja is. Az olyan XIX. századi szabadságjogok, mint a szólás- és gondolat szabadság joga vagy a lelkiismereti szabadság az embernek mint spirituális lénynek a *spirituális* igényeit védtek és elégitették ki. Az a terület, amit lefedtek, a természeti kötöttségektől eloldott, szellemi vagy pontosabban spirituális „szabadság” állapota volt. Ezt fejezi ki valamiképpen az emberi

méltóság Kanttól eredeztethető fogalma, akinek a filozófiája talán a legnagyobb hatással volt ennek az eszmének a kialakulására. Az a tény jogosít fel minket az emberi jogokra, hogy mindannyian racionális lények vagyunk, vagyis hogy képesek vagyunk életünkben spirituális ösztönzőknek engedelmesskedni. És hogy Földünk egyetlen általunk ismert más élőlénye sem képes erre. Azóta is valami ilyesmi szolgál az egyenlő emberi méltósággal kapcsolatos intuíciónk alapjául, bár a pontos definíciója megváltozhatott.

Az emberi méltóság tehát, legalábbis Kant szerint, az ember *emberi természetéből* fakad: azaz az emberi *természetből* fakad ugyan, de mégis független a konkrét személy biológiai adottságaitól, konkrét identitásától, természetes szükségleteitől, vágyaitól, de akár még erkölcsi habitusától is. Az emberi méltóság ama tény révén létezik, írja Manent, hogy az emberi lényt egy, a természetétől teljesen független és ahhoz képest fölöttes indíték, „egyfajta spirituális okság is mozgathatja”.⁷⁹ Ma viszont, legalábbis a szociális és morális jogok egyre szaporodó számának tanúsága szerint, láthatóan arra vágyunk, hogy csökkentsük ezt a távolságot a szellemi és az *érzéki* között, hogy a méltóság eszméjébe foglaljuk a partikuláris identitásból, faji, nemi és osztályhovatartozásból, szexuális orientációnkból fakadó természetes igényeinket, vágyainkat, követeléseinket. Ez nyilván a kanti morálfilozófia teljes felforgatását, ha nem egyenesen az elvetését jelenti, s ezt csak részben leplezi az a tény, hogy közben viszont csökönyösen kitartunk a kanti szóhasználat, „az emberi méltóság tisztelete” mellett. Ezek a szavak ugyanis ma már valami egészen mást jelentenek.

Az emberi jogokkal kapcsolatos gondolkodásmód ilyen átalakulását, még ha – mondjuk így – embrionális formában is, már Robespierre beszédei jelezték, s bizonyos mértékig előre is vetítették. Ha a társadalom „legelső célja”, mondta például 1793. április 24-én az emberi jogok új deklarációjáról tartott beszédében, hogy „megvalósítsa és betartsa” az ember elévülhetetlen jogait, amelyek közül

79 Pierre Manent: Az emberi jogok kinyilvánítása. In Uő: *Politikai filozófia felnőtteknek*. Id. kiad. 310.

„az első” „a megélhetés joga”, akkor „a társadalom köteles biztosítani minden tagjának létfenntartását, akár úgy, hogy munkát ad nekik, akár úgy, hogy ellátja a létfenntartás eszközeivel azokat, akik nem tudnak dolgozni”.⁸⁰ Bármennyire is furcsa tehát, de az a forradalom, amely eredetileg szigorúan az abszolutizmus elleni *politikai* lázadásként, a harmadik rend emancipációs törekvéseként kezdődött, kevesebb mint négy év alatt a legitim kormányzás egy olyan vízióját érlelte ki a forradalmároknak, miszerint a társadalom végső célja a végletes szegénység eltörlése. A forradalom eszméiségében s a forradalmi retorikában bekövetkező gyors és látványos változásnak a döntő oka az volt, mondja Arendt, hogy a forradalom, anélkül, hogy ez kezdeményezőinek szándékaiba a legcsekélyebb mértékben is bele lett volna írva, azáltal, hogy emancipálta a harmadik rendet, láthatóvá tette a szegénységet. S mihelyt a „tömeges szegénység nyomasztó jelensége” feltűnt a francia forradalomban, a forradalom szereplőit többé nem foglalkoztatta sem a polgári emancipáció, sem pedig a jogegyenlőség.

Mégpedig azért nem, írja Arendt, mert hitük szerint a szegények emancipálásával „magát a természetet emancipálták” – felszabadították minden emberben „a természetes embert”, és megadták neki azokat a jogokat, „amelyekhez azért volt joga mindenkinek, mert megszületett, és nem azért, mert egy államhoz tartozott”. Az új állam feltevésük szerint „az ember természetes jogain” alapult, azokon a jogain, amelyek csak azért illetik meg az embert, mert természeti lény, vagyis az *éleltszükségletekhez* való jogán: „az élelemhez, a ruházkodáshoz és a fajfenntartáshoz” való jogon.⁸¹ Ám ezeket a jogokat nem a politikát megelőző jogokként értelmezték, mint Constant, amelyekhez semmiféle kormánynak és politikai hatalomnak nincs joga hozzányúlni és megsérteni, hanem olyan jogokként, amelyek a kormányzás és a hatalom tartalmát és végső célját alkotják.

80 Maximilien Robespierre: Az emberi és polgári jogok nyilatkozata. Maximilien Robespierre úr javaslata. In *Uő: Elveim kifejtése*. Id. kiad. 339–347, 341.

81 Hannah Arendt: *A forradalom*. Id. kiad. 140.

„Az *ancien régime*-t azzal vádolták, hogy megfosztotta alattvalóit ezektől a jogoktól – vagyis az élet és a természet jogaitól –, nem pedig azzal, hogy megfosztotta őket szabadságjogaiktól és polgári jogaiktól.”⁸²

Ezek a jogok tehát a forradalmárok gondolkodásában immár nem a hatalom korlátozásainak az eszközei voltak, hanem minden kormányzás és hatalom végső célját és értelmét alkották, ennek pedig egyenes következménye az lett, hogy az a politika, amelyik nem jelenítette meg ezeket a szükségleteket, azonmód elveszítette a legitimitását. Mert „amint a tömegek rájöttek, hogy szegénységükre nem gyógyír egy alkotmány, úgy fordultak az Alkotmányozó Nemzetgyűlés ellen, ahogy korábban XVI. Lajos udvara ellen” fordultak, s „a forradalom résztvevői közül csak azok maradtak fenn és jutottak hatalomhoz, akik az ő szószólóik lettek”.⁸³ Előbb, 1789. október 5-én, hétfőn az asszonyok még csak kenyeret követeltek a párizsi városháza előtt a szakadó esőben, két vagy három évvel később azonban, amikor már a mosónők is az utcára vonultak, az lett a jelző, hogy „szappant és kenyeret”.

A biopolitika perspektívája

Minderről persze Arendt érezhetően a rosszallás hangján beszél, hiszen olyan gondolkodóként, akinek a politikai elképzeléseit nagymértékben az antikvitas dokumentált politikai tapasztalatai alakították, mindig is az volt a véleménye, hogy a politika a politikai szabadság, az egymással való kényszermentes beszélgetésnek a terepe, a természeti erők uralma és kényszerítő ereje alól tehát fel kell szabadítani a szemléleti és véleménykülönbségek megjelenésére. Szegénynek vagy mosónőnek lenni végül is nem egy politikai opció. Az élet, mondja Arendt, a maga puszta biológiai valóságában a kényszernek, egészen pontosan a megélhetés kényszerének a terepe, emberi létünknek olyan dimen-

82 Uo. 141.

83 Uo. 141–142

ziója tehát, amit a természeti folyamatokban mindig is ott munkáló szükségszerűség ural. Ha megjelenik a nyilvánosságban, óhatatlanul felülírja a szabadságnak a politikában működő, vele ellentétes logikáját. Az életnek és a vele járó életszükségleteknek tehát az *oikos*ban, a háztartásban, a magánéletben, nem pedig a nyilvánosságban van a helyük.

Természetesen joggal mondhatná erre valaki, hogy hát az élettel kapcsolatos ilyenén vízió egészen görögös, s mint ilyen meglehetősen idejétmúlt: ha kilépünk Arendt politikai gondolkodásának szűk szemléleti kereti közül, a biopolitika máris egészen más perspektívát kínál. A helyzet viszont az, hogy a biológikum valamilyen eszméjére épülő politikának minden XX. századi változata, amelyet megélnünk és megtapasztalnunk adatott, ha lehet, még a fentínél is riasztóbb víziót hordozott. Vegyük például Joseph de Maistre hírhedt, megrázó erejű látomását az életről, amit a *Szentpétervári esték* című munkájának hetedik dialógusában fejt ki, s akit Isaiah Berlin többek között éppen emiatt nevezett a fasizmus szellemi előfutárának.⁸⁴ Ennél a fölöttébb vitatható szellemtörténeti filiációnál azonban alighanem fontosabb ennek a látomásnak az *eredete*, s valószínűleg nem tévedünk nagyot, ha azt mondjuk, hogy az minden bizonnyal a francia forradalom eseményeinek valamilyen történelmi tapasztalata. Maga Berlin is azt írja egyébként, hogy de Maistre-nek ez a víziója, amelyben „valahol mindig vér folyik”, s amelyben a „gondviselés a bűnösök és az ártatlanok vérével váltja meg magát a bűnös emberiséget”, tulajdonképpen nem egyéb, mint de Maistre teodícea: „ez a magyarázat Robespierre terrorjára, ez igazolja a világ összes elkerülhetetlen gonoszságát”.⁸⁵

De Maistre számára teljesen nyilvánvaló, hogy az élő természet birodalmában, ahogy ő fogalmaz, az „erőszak uralkodik”, valamiféle „elrendelt veszethez” (*une espèce de rage prescrite*), amely minden teremtményt „in mutua

84 Lásd Isaiah Berlin: Joseph de Maistre és a fasizmus eredete. Ford. Pap Mária. In Uő: *Az emberiség göcsörtös fája. Fejezetek az eszmék történetéből*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1996, 133–242.

85 Uo. 193.

funera”, azaz a kölcsönös halál végett fegyverez fel. Bármerre is nézünk, mondja, mindenütt „az erőszakos halál parancsát” látjuk „felírva magának az életnek a határait” (*le décret de la mort violente écrit sur les frontières mêmes de la vie*). Teljesen nyilvánvaló ez már a növényvilágban, de ahogy az állatvilághoz érünk, az erőszaknak ez a törvénye valamiféle „szörnyű evidenciára” (*épouvantable évidence*) tesz szert. Az állatok minden fajtájában kiválaszt bizonyos számú egyedet, amelyeket aztán mások felfalnak: így vannak prédarovarok, prédahüllők, prédamadarak, prédahalak, prédanégylábúak. Nincs olyan pillanat, állítja de Maistre, amikor egy élőlényt ne pusztítana el egy másik.⁸⁶ Az állatok számos faja fölé van helyezve az ember, és romboló keze nem kímél semmit, ami él. „Öl, hogy táplálkozzék, öl, hogy ruházkodjék, öl, hogy feldíszítse magát, öl, hogy támadjon, és öl, hogy védekezzék, öl, hogy tanuljon, és öl, hogy szórakozzék, öl, hogy öljön. Gőgös és rettenetes király (*roi superbe et terrible*), mindent akar, és semmi nem áll ellen neki.”⁸⁷

A filozófus, mondja de Maistre, felfedezheti, hogy „a nagy egészben” mennyire előre látható és rendszeres ez az „állandó öldöklés” (*le carnage permanent*), sőt azt is tudhatja, hogy az erőszaknak ez a törvénye nem áll meg az embernél, mert magát az embert is el kell pusztítani. S az ember elpusztítása, állítja, magára az emberre van bízva. De hogyan is teljesíthetné be a törvényt, kérdi, az az ember, „aki erényes és könyörületes lény” (*qui est un être moral et miséricordieux*), aki azért született, hogy szeressen, aki ugyanúgy megsírat másokat, mint önmagát, aki szeret sírni, s aki kitalál dolgokat, hogy sírást fakasszon? A magyarázat erre a rejtélyre de Maistre teodíceája szerint a *háború*. Ha az emberi igazságszolgáltatás kellőképpen alapos és kegyetlen lenne, mondja, nem lenne szükség háborúra, de mivel enyhe, a háború kénytelen azt pótolni, miközben a törvény nem

86 Josph de Maistre: *Les Soirées de Saint-Petersbourg ou Entretiens sur le gouvernement temporel de la providence*. Tome II. J. B. Pélagaud, Imprimeur Libraire, Lyon, Paris, 1854, 28.

87 Uo. 29.

is sejti, hogy éppen „kegyetlen emberségessége” (*sa féroce humanité*) gerjeszti a háborút.⁸⁸

Ilyenkor aztán, vagyis amikor az igazságszolgáltatás helyét átveszi a háború, eltűnik hirtelen az ostoba és elvakult igyekezet, hogy kiúzzuk a bűnhődést a világból, s az embert valamiféle „istení düh” (*une fureur divine*) szállja meg, amely „idegen a gyűlölettől s a haragtól”, s rögtön megy a harcmezőre, holott „azt sem tudja, hogy mit akar, és azt sem, hogy mit tesz”. A háború szörnyű talánya tehát az, állítja de Maistre, hogy semmi sem idegenebb az ember természetétől, semmitől sem viszolyog jobban, és mégis lelkesen teszi azt, amitől borzad. Semmi nem áll ellen, semmi nem tud ellenállni annak az erőnek, ami a harcba vonszolja az embert.⁸⁹ Így teljesedik be de Maistre szerint az eleven lények erőszakos megsemmisítésének nagy törvénye „a féregtől az emberig”. „Az egész föld, amelyet folyton a vér áztat, nem más, mint egy hatalmas oltár, amelyen mindent fel kell áldozni, ami csak él, vég nélkül, mérték nélkül, szünet nélkül, a dolgok végezetéig (*la consommation des choses*), a gonosz kihalásáig, a halál haláláig”. Mert „mint utolsó ellenség töröltetik el a halál” (I. Kor. 15,16) – teszi hozzá de Maistre lábjegyzetben.⁹⁰

Félretéve most azt az akadémiai vitát, hogy de Maistre valóban a fasizmus előfutára volt-e vagy sem, az mindenképpen meggondolkodtató, hogy ott, ahol a biológikum kérdései kerülnek a politika középpontjába, ahogyan az történt például a nácik fajelmélete esetében, ott a politika törvényeit egy időre felváltja az ölés törvénye. Már csak ilyen szempontból sem tekinthető jogosnak Agamben észrevétele, miszerint a politikai gondolkodás klasszikus kategóriáinak saját jogaikba történő visszaállítása, amit Leo Strauss és más értelemben Hannah Arendt javasolt, „csakis kritikai célzatú” lehet.⁹¹ Nincs visszatérés, állítja, „a lágerektől a klasszikus politikához”. „A lágerben a polisz és a

88 Uo. 30.

89 Uo. 31.

90 Uo. 32.

91 Giorgio Agamben: *Homo Sacer*. Id. kiad. 187.

háztartás megkülönböztethetetlené válnak, s annak lehetőségét, hogy különbséget tegyünk a biológiai és a politikai testünk között, aközött, ami kimondhatatlan és néma, és aközött, ami kimondható, örökre elvették tőlünk.”⁹² Arendt, aki maga is internálótábor lakója volt, gyaníthatóan erre azt válaszolná, hogy éppen a lágerek tapasztalata kellene benünkét ráébresszen a kettő közötti különbségre, éppen a lágerek tapasztalata kellene leginkább emlékeztessen minket arra, hogy a modern korban fokozatosan megfélemedtünk az *oikosz* és a *polisz* különbségéről. Ha ugyanis van valamilyen alternatívája a modern „biopolitika” kiúttalanságának, az éppen a klasszikus politikai gondolkodás kategóriáinak a saját jogaikba történő visszaállítása. A politika, mondja Arendt szinte mindenik művében, a szabadság, azaz az egymással való beszélgetés művészete, s így minden, ami a beszélgetésen túl van, eleve nem lehet más, mint erőszak, ami szükségképpen néma. Ami nem kommunikálható, az eleve nem lehet a politika része, s így a születés és az élet pusztá biológiai tényének sincs semmi keresnivalója a politikában.

Mindezzel együtt, bár Arendtről már életében gyakran mondták azt – tegyük hozzá rögtön: többnyire alaptalanul –, hogy idealista, nyilván az ő figyelmét sem kerülte el az a tény, hogy a biológikum kérdései, értve alattuk elsősorban az emberek természetes szükségleteit és igényeit, egyre nagyobb számban törnek be manapság a politika „spirituális” területére, továbbá az sem, hogy ezek a természetes igények csak felerősítik a jogszaporításnak az amúgy is mindenütt jelen lévő tendenciáját. Mert ugyan ki mondhatná meg, hogy mely természetes igények formálhatnak jogcímet arra, hogy jogokba foglaljuk őket, s melyek azok, amelyek nem: ma szappant követelünk, holnap egyebet. De Arendt szerint az emberi jogi okoskodással alapvetően mégsem az a gond, hogy végső következményeit tekintve láthatóan „a természetre redukálja a politikát”.⁹³

92 Uo. 188.

93 Hannah Arendt: *A forradalom*. Id. kiad. 140.

Ami nyilván nem azt jelenti, hogy ez a tendencia ma egyáltalán nem létezik. Ha Marxnak még az volt a kívánsága, hogy az önző magánembert lehetőleg semmisítse meg majdan a *citoyen*, az állampolgár, s hogy az ember elkülönülésre irányuló vágyain kerekedjen felül önnön közösségi, vagyis spirituális természete, akkor ma láthatóan ennek éppen az ellenkezőjére vágyunk: azt reméljük, hogy sikerül, ha nem is lebontani, de legalább rést ütni a politika spirituális építményének falán, s hogy némelykor szabad folyást tudunk engedni önző vágyainknak a politika építményén belül is. Olyan szabadságot akarunk magunknak, amelynek ára ne „az egyén szörnyű kanti elszemélytelenítése” legyen, s egyszerre akarjuk a szellemit és az érzékit megillető jogokat. Azt akarjuk, hogy odafigyeljenek ránk, ha éhesek vagyunk, de ugyanakkor azt is akarjuk, hogy a méltóság kanti eszméjéhez hűen olyan emberként kezeljenek minket, aki független a természeti világ determináló biológiai kényszereitől, s az életét elvek szerint éli le.

És ebben a vágyban, vagy legalábbis a vágyaknak ebben a konfliktusában van valami mélyen emberi, ami miatt nagyon is jogosnak és érthetőnek találjuk azt. S itt nemcsak arról van szó, hogy az ember egyszerre tud önző és önfeláldozó lenni, hanem arról is, hogy egyáltalán nem tűnik abszurdnak a politika olyan víziója, ami az ember mindkét természetének korlátos keretek között teret engedne. Szó nincs tehát arról, hogy politikai megfontolásokból tagadnunk kellene egyik vagy másik váagnak a létjogát. A tragédia inkább az, hogy a természetes emberi jogok fogalmának segítségével, függetlenül attól, hogy elismerjük-e az embert a maga biológiai kényszereinél fogva megillető jogokat vagy sem, ez a konfliktus, amelynek a különböző, egymással ütköző vágyak hasonló konfliktusaitól eltérően politikailag megoldhatónak kellene lennie, nem oldható meg. Ez pedig azért van, mert az ember jogainak metafizikai doktrínája még akkor is *absztrakt* emberi lényként kezeli az egyént, amikor egyébként azokat a jogokat adja meg neki, amelyek őt pusztán, hús-vér emberként megilletik. Az emberi jogok doktrínájának következetesen végigvezetett logikája, jól látta ezt Arendt, szinte természetszerűleg vezet

el a „természeti” embert megillető jogokhoz, de mégsem képes a *valóságos* ember jogigényeit kielégíteni.

Nem mintha nem tekintené ez a doktrína az embert a szó *fizikai* vagy *biológiai* értelmében valóságos embernek. De függetlenül attól, hogy felruházza-e őt a kényszerítő biológiai szükségletekből fakadó jogokkal vagy sem, csak úgy képes az egyént *egyáltalán* a jogok alanyának tekinteni, ha az nem vesz részt embertársai közösségében. Az emberi jogok doktrínájának legesendőbb vonása az, hogy az embert akkor is absztrakt lényként kezeli, amikor nem ezt teszi, amennyiben ilyenkor is elválasztja őt embertársaitól, s függetleníti embertársainak közösségétől. Mégpedig pontosan amiatt, mert feltételezi, hogy a jogoknak maga az Ember a forrása, s hogy az ember jogai tekintetében nem függ embertársainak közösségétől. Már Burke-öt is aggasztotta, mondja Arendt, hogy az „elidegeníthetetlen” természetes jog csak „a pőre vad jogait” ismerné el, s ezzel a vadság fokára szállítaná le a civilizált nemzeteket.⁹⁴

Summa summarum, Arendt konklúziója nem csupán az volt, hogy a pozitív vagy szociális jogokkal szemben inkább azokat kellene igenelnünk és helyeselnünk, amelyek szabad kifejlést engednek a spirituális lényünknek, bár persze az embernek a politikai szférában, amennyiben az a kényszermentes beszélgetés terepe, elsősorban ezekre van szüksége. (Ez volt egyébként Marx egyik tévedése: azt feltételezte, hogy az emberi jogok csupán ember és ember elkülönülésének eszközei, holott az olyan jogok, mint pl. a szólásszabadság, működésükben nyilvánvaló módon inkább összekapcsolják az embereket. Még az olyan jogok is, mint pl. a lelkiismereti szabadság, a felekezeti vagy hitbéli meggyőződés sokfélesége révén inkább a szabad vita feltételei.) De mert Arendt meg volt győződve arról, hogy az emberi jogok doktrínája szinte természetszerűleg vezet el a spirituális jogoktól az embert „természeti” mivoltánál fogva megillető jogok eszméjéhez (s innen nézve azt kell mondanunk, hogy Marx végső soron mégsem tévedett, amikor

94 Hannah Arendt: Az emberi jogok keltette bonyodalmak. In Uő: *A totalitarizmus gyökerei*. Id. kiad. 360.

arra a következtetésre jutott, hogy az emberi jogok nem képesek összekapcsolni egymással az embereket), ezért egy sokkal radikálisabb álláspontra helyezkedett, s azt tartotta, hogy az ember egész egyszerűen nem lehet a saját jogainak forrása. Hogy mennyire nem lehet a saját jogainak a forrása, sőt, hogy mennyire nem is kívánatos, hogy ő legyen a saját jogainak a forrása, azt Arendt szerint éppen a náciizmus politikai tapasztalatai bizonyították a legjobban.

Azok az emberek, írja, akiket előbb megfosztottak állampolgárságuktól, majd deportálták őket, „a haláltáborok túlélői, a koncentrációs és internálótáborok lakói Burke érvei nélkül is arra a belátásra jutottak, hogy a legnagyobb veszélyt az hozza rájuk, hogy ők, a szó absztrakt pórségében, csupáncsak emberi lények”.⁹⁵ Mert ha egy emberi lény, mint a deportáltak, elveszíti állampolgárságát, s ezzel státusát az adott politikai közösségben, pontosan olyan helyzetbe kerül, amelyben az általános emberi jogokról szóló nyilatkozat oltalmat kínálna neki, ha jogai csakugyan veleszületettek és elidegeníthetetlenek volnának. Valójában azonban történelmi tapasztalataink szerint ennek éppen az ellenkezője történik. Úgy tűnik, hogy az az ember, aki csak ember és semmi más, éppen ama tulajdonságait veszítette el, amelyek lehetővé tették, hogy más emberek embertársukként bánjanak vele. „Az az emberi lény, aki elvesztette helyét a közösségén belül, politikai státusát kora küzdelmeiben, jogi személyiségét, amely tetteit és sorsa egy részét összefüggő egészzé alakította, az csak azokat a tulajdonságait őrizheti meg, amelyek rendes körülmények között egyedül a magánélet szférájában fejeződnek ki, és minden közérdekű ügyben tulajdonságok nélküli lény, pusztá létezés marad.”⁹⁶ Azok az emberek tehát, állítja Arendt, akiket koncentrációs táborokba zártak, egy csapásra magánemberekké váltak, olyan lényekké, akik csupán csak emberek és semmi mások: létezésüknek nem volt ugyanis semmiféle nyilvánossága. S ebben a helyzetben láthatóan az állítólagos emberi jogaik sem sokat segítettek rajtuk. Ezeket ugyan

95 Uo.

96 Uo. 361.

javarészt nem veszítették el, hiszen például szabadon gondolhattak vagy beszélhettek bármit, de az összes emberi joguk sem volt elegendő ahhoz, hogy más emberek ember-társaikként bánjanak velük: szavaiknak ugyanis az adott helyzetben már nem volt semmiféle relevanciája.

A jog ahhoz, hogy jogaink legyenek és a befogadás aktusa

Burke, mint közismert, azt mondta, hogy ismeri ugyan az angolok jogait, de mit sem tud az ember jogairól. Ezt a kijelentését sokszor félreértették, s akárcsak de Maistre-t, őt is gyakran hozták hírbe emiatt a fasizmustal, ami – azon túl, hogy eszmetörténeti képtelenség – alapvetően téves. Burke ugyanis csupán azt állította, hogy a jogok, ha egy adott politikai közösség nem kezkesedik értük, nem egyebek, mint papírra vetett szavak. A jogok nem természetesek, hanem politikaiak, s ott, ahol egy kormányzat vagy a történelmi szokásjog nem kezkesedik értük, nem léteznek: egy már megalkotott politikai testen kívül jogainknak nincs se léte-zése, se értelme. Arendt, százhatvan évvel később, ha más alakban is, de tulajdonképpen (és bevallottan) Burke eredeti eszméit adja tovább, amikor azt állítja, hogy minden állítólagos emberi jogunkat meg kell előznie egy olyan jog-nak, amelyről a nagy emberjogi dokumentumok nem tesz-nek említést: az a jog, hogy jogaink legyenek, a jog ahhoz, hogy az ember valamiféle szervezett közösséghez tartoz-zék, hogy elismerjék egy közösség tagjának. Ez a jog nem fejezhető ki a XVIII. század fogalmi kategóriáival, mondja, mert ezek feltételezik, hogy az emberi jogok közvetlenül az ember „természetéből” fakadnak, nem pedig egy adott kö-zösséghez való tartozásból.

Magyarán: csak ott vannak jogaink, ahol mi, egy-azon politikai közösség tagjai, kölcsönös egyetértéssel és közös akarrattal úgy döntünk, hogy kölcsönösen egyen-lő jogokat biztosítunk egymás számára. A jogunk ahhoz, hogy jogaink legyenek csak egy olyan közösségben adott, mondja Arendt, amelyben nem a születéstől fogva adott

sajátosságaink, hanem a nyilvánosság előtt felvállalt cselekedeteink és véleményeink alapján ítélnék meg minket. Annak alapján, amit teszünk, mondunk vagy gondolunk. Maga a jogokhoz való jog sem más, mint az a jog, hogy ne a születés, hanem kizárólag a tetteink és a véleményeink alapján döntsenek rólunk. Politikai életünk, írja, azon a meggyőződésen nyugszik, hogy képesek vagyunk megfelelő szervezéssel az emberek egyenlőségét biztosítani, mert az ember a vele egyenlőkkel és csakis azokkal közösen építheti fel, változtathatja meg a világát és cselekedhet benne. „Nem születünk egyenlőnek; egyenlővé csupán egy csoport tagjaiként válunk, ha elég erős az a közös elhatározásunk, hogy kölcsönösen egyenlő jogokat biztosítunk egymásnak.”⁹⁷ Mihelyst ez a kölcsönös egyetértés és akarat eltűnik, az állítólagos emberi jogok is papírra vetett szavakká vedlenek vissza.

Nyilván lehet azt gondolni, s nem kevesen vannak olyanok, akik ezt gondolják, még Arendt legjobb mai értelmezői között is, hogy ez így túl kevés, s hogy ez nem filozófiai (egyetemes), hanem legjobb esetben is csupán politikai (partikuláris) megoldás. Arendt meggyőződése viszont az volt, hogy sajnos ennél nincs jobb: az állampolgári jogok képezik az emberi jogok egyetlen valóságos formáját, s azt, hogy valakit befogad-e az adott politikai közösség, azaz részesedik-e ezekből az állampolgári jogokból vagy sem, azt mindig maga a politikai közösség dönti el, annak alapján, hogy az illető mit tesz, mond vagy gondol. A jogokhoz való jog elismerése, írja Seyla Benhabib, Arendtnél „a republikánus politikai közösséget illeti meg, amelyben az egyének egyenlőségét a többiek elismerése garantálja”.⁹⁸ A jog, bármennyire is univerzálisként (azaz minden embert megillető jogként) gondoljuk el, képtelen megalapozni az „idegenek” befogadásnak ezt az „imperatívuszát”, ám ez fordítva

⁹⁷ Uo. 362.

⁹⁸ Seyla Benhabib: „The right to have rights”: Hannah Arendt on the contradictions of the nation-state. In *Uő: The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens*. Cambridge University Press, Cambridge, 2004, 49–69, 65.

nem igaz: az idegenek befogadása képes megalapozni a jogot. Az idegenek befogadása éppen az az aktus, amikor a tőlünk különbözőket, a „másokat” – nem a születéstől fogva adott tulajdonságaik, hanem a tetteik és a véleményeik alapján – elfogadjuk, mint politikai közösségeink tagjait, s kölcsönösen egyenlő jogokat biztosítunk számukra. Ezáltal az idegenek, a nem-egyenlők között egyenlőséget hozunk létre, és úgy néz ki, hogy ez az egyetlen valóságos formája a jognak, hiszen érte nem csupán egy papír, hanem egy egész közösség valóságos akarata kezeskedik.

Benhabib, noha értelmezésében szorosan követi Arendt gondolatmenetét, egyszersem mind bírálja is azt (bár tegyük hozzá: meglehetősen óvatosan), s az Arendt által javasolt „republikánus” megoldással szemben inkább Kant pártját fogja. Ellentétben Kanttal, mondja, aki a hospitalitáshoz való egyetemes, vagyis „világpolgári” jog formájában képes volt filozófiailag is megalapozni a befogadás imperatívuszát, Arendt rejtélyes módon mindvégig szkeptikus maradt az ilyen típusú megoldásokkal szemben, amelyek számára amúgy is csupán „az igazolási kényszer metafizikai formájának” tűntek. Emiatt Arendt, állítja Benhabib, szemben Kanttal, nem is volt képes jó, azaz „koncepcionális” megoldást találni a befogadás problémájára.⁹⁹ Valóban az a helyzet, hogy Arendt mindvégig kételkedő maradt az ilyen típusú, vagyis filozófiai megoldásokkal szemben, köszönhetően alapvetően annak a meggyőződésének, miszerint bármiféle emberi jogot, amelyet egyetemesként gondolunk el, magának az emberiségnek kellene garantálnia, s mint mondta: „egyáltalán nem biztos, hogy ez lehetséges”. Ugyanide tartozik az is, hogy Arendt mindig elutasító volt a „világkormány” eszméjével szemben is, mert élt a gyanúperrel, hogy az „a valóságban nagyon is másmilyen lenne, mint amilyennek idealista felfogású szervezetek ma elképzelik”.¹⁰⁰

Abban viszont kétségtől van Benhabibnak, hogy Arendt hontalansággal és befogadással kapcsolatos

⁹⁹ Uo. 59.

¹⁰⁰ Hannah Arendt: Az emberi jogok keltette bonyodalmak. In Uő: *A totalitarizmus gyökerei*. Id. kiad. 359.

reflexióinak történelmi hátterét a két világháború között bekövetkező masszív denaturalizációs folyamat képezte, vagyis egy olyan korszakban születtek ezek, amikor a menekülteknek, menedékkérőknek és hontalanoknak a jogállását még nem szabályozta nemzetközi jog. Azóta, írja Benhabib, a Nemzetek Szövetsége kiterjesztette védelmét a személyek olyan csoportjára is, akiktől megvonták az állampolgárságot, ráadásul *Az emberi jogok egyetemes nyilatkozatának* 14. cikkelye a menedékjogot egyetemes emberi jogként rögzíti. Mi több ma már nem csupán az olyan nemzetközi jogi dokumentumok adottak, mint például a menekültek helyzetére vonatkozó 1951. évi genfi egyezmény, vagy a hontalanokra vonatkozó 1954. évi megállapodás, hanem adva vannak a jogok érvényesítésének az intézményi garanciái is, mint például az ENSZ Menekültügyi Főbiztossága vagy a Nemzetközi Bíróság. Hozzá kell tenni viszont azt is, hogy bár az ENSZ jognyilatkozata a menedék keresésének *jogát* valóban elismeri egyetemes emberi jogként, a menedéknyújtás *kötelezettségét* továbbra is a nemzetállamok szuverén privilégiumának tekinti.¹⁰¹ Innen nézve tehát ma sem lehet azt állítani, hogy Arendt teljesen tévedésben lett volna, amikor azt írta, hogy a nemzetközi jog „mindig szuverén államok közötti megegyezések és szerződések formájában létezik”, és „nemzetek felett álló jogi sféra egyelőre nem létezik”.¹⁰²

De Arendt nem csak azért idegenkedett az egyetemes emberi jogok eszméjétől, mert ezek a jogok erőtlenek, vagy mert a befogadás aktusának az igazolására láthatóan alkalmatlanok. Ugyan az ő „republikanizmusa” is, hasonlóan sok más XX. századi szerző republikanizmusához, a klasszikus görög antikvitás dokumentált politikai tapasztalataiból táplálkozott, van egy olyan vonása, ami ezt a republikanizmust, ha már feltétlenül így akarjuk nevezni, kétségtelenül egyedivé teszi. A görögök, mondja Arendt,

101 Seyla Benhabib: „The right to have rights”. In Uő: *The Rights of Others*. Id. kiad. 68–69.

102 Hannah Arendt: *Az emberi jogok keltette bonyodalmak*. In Uő: *A totalitarizmus gyökerei*. Id. kiad. 359.

valami olyasmit sejtettek meg a politika lényegéből, ami a későbbi (és a korábbi) időkben is elkerülte az emberek figyelmét. Bizonyíték rá, hogy „az emberek soha, sem azelőtt, sem azután nem tartották olyan becsben a politikai tevékenységet és nem ruházták fel olyan méltósággal azt a szférát, mint ők”.¹⁰³ Innen nézve nem árt mindig újra meg újra felidézni azt, írja, hogy a politika, a szónak ebben az eredeti és legnemesebb értelmében nem volt más, mint az egymással való beszélgetésnek, vagyis a megegyezésnek a művészete. Arisztotelész nem véletlenül nevezte az embert egyszerre politikai és beszélő lénnyek: a két definíció egymással egyenértékű. A politika tehát ebben a felfogásban csak addig létezhet, amíg mi, politikai lények, a bennünket elválasztó szemléleti különbségeket át tudjuk hidalni, s valamilyen megállapodásra tudunk jutni egymással. Ott, ahol a beszéd ellehetetlenül, véget ér a politika is. Mindez ugyanakkor azt is jelenti, hogy a politikában eme klasszikus vízió szerint végső és megfellebbezhetetlen elveknek nincs mit keresniük, amennyiben ugyanis ezek szükségképpen alkuképtelenek. Az emberi jogokkal tehát nem csak az a baj, hogy többnyire erőtlenné mindannak a megvalósításában, amire a kétségkívül jószándékú megalkotóik eredetileg rendelték őket, hanem az is, hogy – miként Arendt fogalmaz – „abszolútumok”, s az abszolútum „szerencsétlenséget hoz mindenkire, amint bekerül a politikai szférába”.¹⁰⁴

103 Hannah Arendt: Mi a szabadság? Ford. Módos Magdolna. In *Úő: Múlt és jövő között*. Id. kiad. 151–180, 163.

104 Hannah Arendt: *A forradalom*. Id. kiad. 109.



A „GYERTYAMÁRTÓK” KÖZTÁRSASÁGA: A SZEGÉNYSÉG POLITIKAI PERSPEKTÍVÁJA

A szocializmus eredete és a „polgár gyűlölete”

A címben szereplő foglalkozást Edmund Burke említi a francia forradalomról szóló híres *Töprengéseiben*,¹⁰⁵ amikor Franciaország pecsétőrének, Barentinnek 1789. május 5-én tartott beszédén „töprengve” azt a kérdést teszi fel, hogy vajon hogyan is nézne ki egy olyan ország, amely az uralkodásra megfelelő jogcímnek tekinti akármelyik „hitvány bérmunkás foglalkozást is”.¹⁰⁶ Hogyan is nézne ki a „borbélyok” vagy a „gyertyamártók” uralma? Burke a maga könyvét 1790. november 1-én jelentette meg, sok olyan vonása tehát a francia forradalomnak, amelyet manapság – részben az utólagos történelmi tapasztalataink hatására – „szocialistának” vagy „kommunistának” lennének hajlamosak nevezni, ismeretlen volt előtte. Két és fél évre vagyunk még a „veszettek” (*les énrages*) kiáltványától (1793. június 25.), s még ennél is távolabb attól, amikor a *sans-culotte*-ok bevonultak a Nemzeti Konventbe, s ott ismertették a híres – s olyannyira iszonyatos politikai következményekkel járó – követeléseiket (1793. szeptember 5.). Az „egyenlők összeesküvése” majd csak bő öt esztendővel ezután zajlik (1796 tavaszán), vezetője, a „kommunista” Babeuf 1796. április 9-én ismerteti egy plakáton a terveit, amelyen többek között azt követeli, hogy „minden jelenlegi vagyont” össz-

105 Edmund Burke: *Töprengések a francia forradalomról*. Id. kiad. 135.

106 Uo. 136.

pontosítsanak a Köztársaság kezében, s hogy „a termékeket és az élvezeteket egyenlő módon” osszák el.¹⁰⁷

Mindez azonban Burke számára ekkor még ismeretlen. Amiről tudott s ami láthatóan rendkívüli módon foglalkoztatta, az az egyházi vagyон kisajátítása volt még a forradalom elején, 1789. november 2-án. És természetesen követte azokat a vitákat is, amelyek gyakorlatilag a kezdetektől, de 1789 augusztusától kezdődően mindenképpen zajlottak az Alkotmányozó Nemzetgyűlésben a politikai jogok kiterjesztéséről, a háziszolgák, színészek, hóhérok, protestánsok és zsidók egyenjogúsításáról. Burke fejében a kettő, vagyis a politikai jogok kiterjesztése és a tulajdonviszonyok átrendezése, úgy néz ki, összekapcsolódott, s mindkettővel szemben, nem meglepő módon, fölöttébb kritikus volt. Minden társadalom, állítja, természetből fogva hierarchikus, „az egyenlősítő” tehát csak átalakítja és eltorzítja a dolgok „természetes rendjét”. Akik megpróbálják egyenlősíteni az embereket, soha nem teszik egyenlővé őket, legfennebb csak az uralmi viszonyok fordulnak meg, s azok, akiket ma egyenlősítünk, a tegnap urainak „társaivá”, olykor pedig „akár uraikká” lesznek.¹⁰⁸ Ugyanígy, a vagyonnak is jellemző tulajdonsága, hogy „megszerzésének és megtartásának” együttes elveiből adódóan „egyenlőtlen”, s emiatt „nagy tömegeit”, mint például az egyházi vagyont, meg kell védeni az „irigységtől”.¹⁰⁹ Franciaországot az egyházi vagyон kisajátítása óta nem a tulajdon tisztelete, hanem a kapzsiság, azaz a zsákmányon való marakodás szellemében kormányozzák, márpedig a tulajon pusztulásával az „ésszerű szabadság” is elvész.¹¹⁰ A franciák aligha fognak ebben a kormányzatban ráismerni arra az egyenlőségre, amelynek nevében az egyház kifosztására csábították őket.

Burke-nek ezek a nézetei már a maguk korában sem számítottak különösebben „korszerűnek”, ráadásul

107 Babeuf tervei. In Hahner Péter (szerk.): *A nagy francia forradalom dokumentumai*. Id. kiad. 454–455, 455.

108 Edmund Burke: *Töprengések a francia forradalomról*. Id. kiad. 135.

109 Uo. 137.

110 Uo. 139.

kifejtésük során a máskor olyannyira megbízható prófétai tehetsége is cserben hagyja. A kérdésére viszont, hogy ti. hogyan nézne ki a bér munkások uralma, némileg meglepő módon mind a mai napig nem ismerjük a választ. Nem arról van szó, hogy ne láttunk volna az azóta eltelt időszakban szocialista vagy kommunista társadalmakat, sőt olyikban még „szerencsénk” is volt élni, de ezekben a társadalmakban evidens módon nem a munkások uralkodtak, hanem a munkások nevében a párt és annak vezetői vagy funkcionáriusai, s ennek az uralomnak talán a legnagyobb áldozatai éppen maguk a munkások voltak. Ettől függetlenül – vagy éppen amiatt, hogy ezt megérthessük – még teljesen értelmes felvetni azt a kérdést, amit Burke felvetett, s a legcélszerűbb, ha a válaszhoz, mint annyiszor, megint csak a nagy francia forradalomhoz fordulunk vissza. Még akkor is, ha 1789 forradalma, ellentétben mondjuk azzal, ami 1848 februárjában zajlott Párizsban, még egyáltalán nem volt semmiféle értelemben szocialista. Bár talán igaza volt Tocqueville-nak abban, hogy Franciaországban „a változó körülmények és szenvedélyek ellenére” is egyetlen forradalom van csak, „mindig ugyanaz”. Ez a forradalom, mondja 1849-ben Tocqueville, még a „szüleink” életében kezdődött, és nem valószínű, hogy a „miénkében” véget fog érni.¹¹¹

S bár forradalmak Franciaországban valóban jóval Tocqueville halála után is voltak, tény (s ez a tény Tocqueville-nek sem került el a figyelmét), hogy 1848 februárja nem sokban hasonlított akár még csak 1789 novemberére sem. Hogy minden valószínűség szerint újfajta forradalmak kora köszönt be, azt egyébként Tocqueville, a tőle megszokott profetikus éleslátással már egy 1847 októberében írott cikkében megjövendölte. Itt azt írja, hogy nincs messze az idő, amikor a politikai harc átalakul „a tulajdonnal rendelkezők és a nincstelenek” háborújává, s hogy ezt a háborút „a magántulajdon” csatamezején fogják megvívni. Hogyan lehetséges, kérdi, hogy rajta kívül senki nem látja ennek az előjeleit, azt, hogy mindenféle

111 Alexis de Tocqueville: *Emlékek 1848-ról*. Id. kiad. 17.

„új, különös tanok” bújnak elő a földből, s hogy ezek, bár különböző neveket viselnek, egyként „esküdt ellenségei a tulajdonhoz való jognak”.¹¹² Rá pár hónapra, 1848 januárjában a képviselőházban tartott beszédében, mint maga mondja, még ennél is szókimondóbban és határozottabban fogalmazott. Bár igaz, állítja a felszólalásában, hogy a francia társadalomban még nincs rendbontás és rebellió, s így látszatra azoknak van igazuk, akik szerint nem kell forradalomtól tartani, de „a rendzavarás” már megtörtént a fejekben. A „munkásosztály” ugyan még nyugodt, de csak a vak nem látja, hogy mi történik a soraikban.¹¹³ A legveszélyesebb az, mondja Tocqueville, hogy a munkásokat fűtő indulatok immár nem „politikaiak”, hanem „társadalmiak”: nem ezt vagy azt a törvényt akarják megváltoztatni, s még csak nem is magát a kormányt megbuktatni, hanem „az egész társadalmat akarják ledönteni jelenlegi talapzatáról”. Az alapvető gondolatuk az, hogy ami fölöttük áll a társadalmi hierarchiában, nem csak alkalmatlan, de „méltatlan” is a társadalom vezetésére, s „hogy a javak igazságtalanul vannak elosztva a társadalomban”. Ha ezek a gondolatok, állítja Tocqueville, egyszer majd elterjednek a társadalomban, s eljutnak a legszélesebb néptömegekig, szükségképpen „a legfélelmetesebb forradalmakat” zúdítják majd a nyakunkba.¹¹⁴

Tocqueville-t szokták afféle óvatos és visszahúzódó, beteges emberként ábrázolni, akitől idegen volt mindenfajta forradalmi hevület és lelkesedés – ami kétségtől így is van. Ez azonban egyáltalán nem jelenti azt, hogy félénk vagy gyáva is lett volna. Kivételes bátorságát éppen az mutatja, hogy 1848 mindkét párizsi forradalma idején, még a legnagyobb zavargások közben is Párizs utcáit járta, nem hevületből, hanem éppen ellenkezőleg: megfontolásból és a megfigyelés szándékával. Február 24-én, az első forradalom első napján, mint írja, mindjárt két dologra is felfigyelt. Először is a forradalom kimondottan

112 Uo. 28.

113 Uo. 29.

114 Uo. 30.

„plebejus” jellegére, vagyis arra, hogy az „a népre” és „a kétkezi munkákból élőkre” ruházott minden hatalmat.¹¹⁵ Ez a forradalom, írja, ellentétben azzal, amely 1830 júliusában zajlott Franciaországban, s amelyet a „középosztály” robbantott ki, vezényelt le, s győzelmének is ő lett a „haszonélvezője”, nemcsak elkerülte „a polgárságot”, hanem „mintha a forradalom épp ez ellen a társadalmi osztály ellen irányult volna”.¹¹⁶ Másodszor pedig feltűnt neki az indulatok szinte teljes hiánya, legalábbis a forradalom első napjában. A „csőcselék”, amely hirtelen tulajdonosa lett a hatalomnak, állítása szerint nem csak, hogy híján volt mindenféle gyűlöletnek, „de még csak egy kicsit hevesebb indulat sem volt benne”.¹¹⁷

Az igazi szenvedélyeket, teszi hozzá, majd csak „a szocialista elméletek” lobbantották lánggra, bár az is igaz, hogy ez a dolog mindjárt a forradalom másnapján bekövetkezett. Ezek az elméletek adták meg a forradalom „filozófiáját”, ezek ébresztették fel az „irigységet”, s ezek robbantották ki a háborút a társadalmi „osztályok” között.¹¹⁸ Mindjárt február 25-én, írja, száz „furcsánál furcsább elmélet” pattant ki a forradalmárok fejéből, mintha csak mindenki kötelességének érzete volna, hogy kifejtse nézeteit. Volt, aki újságokban tette közzé az elképzeléseit, mások házfalakra aggatott hirdetőtáblákon, megint mások az utcasarkokon szónokolva. Volt, aki a „vagyonai egyenlőtlenségeket” kifogásolta, de olyan is volt, aki „az értelmi képességeket”. Egyesek még „a világ legrégebbi egyenlőtlenségét” is fel akarták számolni, „a nők egyenjogúsítását” követelve. Kínáltak „gyógyírt a szegénység ellen”, „csodaszert a kötelező munkavégzés nyavalyájára”, holott az „feltehetően magával az emberiséggel egyidős”.¹¹⁹ Két dolog azonban mégis közös volt ezekben az elméletekben, mondja Tocqueville: részint az, hogy mindenik igényt tartott valamilyen formában a

115 Uo. 110.

116 Uo. 111.

117 Uo. 110.

118 Uo. 115.

119 Uo. 116.

szocializmus megnevezésre, részint pedig az, hogy kivétel nélkül a kormányzatnál „lejjebbre céloztak”, nem a politikára, hanem a társadalomra. A köztársaság mint államforma korántsem végcél volt ebben a forradalomban, hanem csupán eszköze „a szocializmus megvalósításának”.¹²⁰

Ha 1848 februárjának forradalmával hasonlítjuk össze, 1789 forradalma valóban nem volt és nem is lehetett szocialista. Nem csak azért, mert az 1789-es forradalom idején még nem létezik szervezett „munkásosztály” (nem is léteztetett, mihelyst Franciaországból, ellentétben Angliával, XVI. Lajos óvatos reformkísérletei ellenére még szinte teljesen hiányoznak ekkoriban az ipari termelés formái), hanem azért sem, mert a szocialista tanok által a fő ellenségnek tekintett polgárság (vagy ahogy Marx mindig becsmérlőleg nevezte: a „burzsoázia”) majd csak Napóleon és a restaurált királyság után, az 1830-as júliusi forradalommal jut uralomra. Nem a „nagy” francia forradalom hozza meg tehát a burzsoázia uralmát Franciaországban, hanem ellenkezőleg: ennek a társadalmi osztálynak a felemelkedése éppen akkor kezdődik, amikor ennek a forradalomnak az eredményeit elkezdik Napóleon alatt felszámolni. Ezzel szemben a francia forradalom, pontosan azért, mert „igen erélyesen teremtett karrierlehetőségeket a tehetség számára”,¹²¹ nem a burzsoázia, hanem a „tehetség”¹²² közvetlen uralmát eredményezte – ez volt egyébként már Burke-nek is az egyik, szociológiailag és történelmileg kétségkívül hiteles felismerése.

Tehetség alatt, tegyük hozzá, Burke korántsem az intelligenciát, a „tudós főket” értette, bár nyilván ültek néhányan közülük is a rendi gyűlés soraiban, hanem sokkal inkább a „vidéki ügyvédek”, az olyanokat, mint például Robespierre, akiknek a zöme, elnyerve a vidéki lakosság szimpátiáját a panaszfüzetek megszövegezésének idején, ezt a szimpátiát a rendi gyűlés összehívásakor politikai mandátumra tudta váltani. A harmadik rend tagjai – konstatálja ironikusan

120 Uo. 116–117.

121 Hannah Arendt: *A forradalom*. Id. kiad. 95.

122 Edmund Burke: *Töprengések a francia forradalomról*. Id. kiad. 137.

Burke, miután átfutja ezek névsorát –, zömmel „ismeretlen vidéki ügyvédek, jegyzők, a helyi törvénykezés szolgálai: a kisvárosi pereskedés bonyolítóinak egész serege, a csip-csup falusi torzsalkodások szítói és irányítói”.¹²³ Bár nem teljesen vagyontalanok, vagy ha azok is, élvezik, akárcsak Robespierre, a „régiben” a tehetségnek kijáró egyházi támogatás valamilyen formáját (Robespierre nevelését is korai árvasága miatt szülőföldjének, Arras-nak a püspöke vállalta, s ő juttatta be összekötetései révén ösztöndíjjal a Louis-le-Grand kollégiumba – sóhajtozott is aztán Robespierre amiatt, hogy milyen fiatalon volt kénytelen megismerni „a jótétemények fájdalmas rabszolgaságát”),¹²⁴ de mégis van Burke szerint egy olyan vonásuk, ami közös a vagyontalanokéval. Ugyanis a létük mint fizetett ügyvédeknek, „mindig is a tulajdont kérdésessé, ingataggá, bizonytalanná tevő dolgoktól függött”. Várható-e ezek után, kérdi Burke, hogy az ilyen emberek, ha politikai hatalomhoz jutnak, kiállnak „a tulajdon állandósága mellett”? Aligha. Az alkotmány, amit összeraknak majd (ne felejtjük el, hogy a forradalom első alkotmányát csak a következő évben, 1791-ben fogadják el, Burke tehát könyve megírása idején még nem ismerhette azt), amolyan „perlekedő alkotmány” lesz, ami a tulajdonviszonyok „nagy és erőszakos” átalakításával „szélesre tárhatja előttük ama megszámlálhatatlan vonzó állás kapuját”.¹²⁵

Nem a francia forradalom hozta el tehát a burzsoázia közvetlen uralmát Franciaországban, hiszen az nem a vagyont, hanem a tehetséget juttatta, még ha nem is túl hosszú időre, pozícióba, hanem Lajos Fülöp korszaka, ami már csak azért is fontos, mert, ha hihetünk François Furetnak, a XIX. századi szocializmus alapérzése a „polgár gyűlölete”.¹²⁶ – De ha a burzsoázia maga nem is jut 1789-ben

123 Uo. 127.

124 Maximilien Robespierre: *Robespierre emlékiratai*. Ford. Lányi Margit. Phönix Kiadás, Budapest, 1944, 11.

125 Edmund Burke: *Töprengések a francia forradalomról*. Id. kiad. 128.

126 François Furet: *Egy illúzió múltja. Esszé a 20. század kommunista ideológiájáról*. Ford. Mihancsik Zsófia. Európa Könyvkiadó, Budapest, 2000, 26.

közvetlenül hatalomra, a későbbi, 1830-cal kibontakozó polgári társadalom a maga „uralkodó eszméinek” egy részét, mégpedig pontosan azt a részét, amelyet a XIX. század közepének majd minden szocialistája bírált (a fiatal Marxot is ideértve), kétségkívül a francia forradalomból örökölte. Amit ugyanis a polgári világból a szocialista kritizál, állítja Furet, az nem más, mint „a társadalom szubjektív alapjaként felfogott emberi jogok kérdése, amely csak a kapitalista gazdaságot vezérlő individualizmus közönséges elleplezése”.¹²⁷ Hogy mennyire így van ez, ahhoz elegendő a fiatal Marx egyetlen művét, *A zsidókérdéshez* való hozzászólását elolvasni.¹²⁸ A drámai ebben a kritikában az, mondja Furet, hogy ugyanaz az elv, nevezetesen az individualizmus uralja nemcsak a kapitalizmust, hanem egyszersmind „a modern szabadságot” is, mert egyáltalán csak így lehet ez „az eszmék, vélemények, tetszések, érdekek szabadsága, tehát pluralitása”, a szocialista azonban mindezt kénytelen elutasítani „az ember és az emberiség elveszett egységének” nevében.¹²⁹ Ahol a polgár individualizmust, ott a szocialista közönségesen csak „önzést” lát, s igyekszik, miként Marx mondta, a társadalom létfeltételeinek megváltoztatásával „az ember egyéni érzéki létezése és az emberi nemi létezése közötti konfliktust” megszüntetni.¹³⁰ Ezt fejezi ki egyébként a „társadalmi” vagy „társadalmazott” emberiség marxi szintagmája. A Feuerbachról szóló téziseiben, ott, ahol azt mondja, hogy a filozófusok a világot eddig csak értelmezték, de a feladat megváltoztatni azt, egyszersmind azt is mondja, hogy a polgári társadalom helyére az emberi társadalmat vagy a „társadalmi emberiséget” kell állítani.¹³¹

A szocialista kritika *lényegét* illetően igaza lehet Furetnak, bár részleteiben ez nyilvánvalóan további pontosításra

127 Uo. 27.

128 Lásd Karl Marx: *A zsidókérdéshez*. In *Marx–Engels Művei*. Id. kiad. 349–377.

129 François Furet: *Egy illúzió múltja*. Id. kiad. 27.

130 Karl Marx: *A zsidókérdéshez*. In *Marx–Engels Művei*. Id. kiad. 377.

131 Karl Marx: *Tézisek Feuerbachról*. In *Marx–Engels Művei*. 3. kötet. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1960, 7–9, 9.

szorulna, csakhogy bármennyire is árnyaltan íránk ezt körül, ezzel még aligha jutnánk közelebb a „polgár gyűléséhez”, vagyis annak a jellegzetes szenvedélynek a jobb megértéséhez, ami Furet szerint a XIX. századi szocialista elképzeléseket egytől egyig mozgatta. Mi volt tehát a polgárság vétké? – ha volt ilyen, mert ez a vétek, nem pedig a polgárságnak a francia forradalomból örökölt eszméi magyarázzák ennek az osztálynak a tartós gyűlöletét a francia társadalomban. A válaszáért ismét érdemes Tocqueville-hoz fordulni, aki a Júliusi Monarchia utolsó éveiben kiszolgált Lajos Fülöpöt, s vele együtt a polgárság franciaországi uralmát. Az a kritika, amit a polgári uralom szolgálatába szegődött arisztokrata Tocqueville ad a francia polgárságról, sok tekintetben ugyanis radikálisabb (és részleteiben minden kétséget kizáróan pontosabb), mint Marx megszokott, sematikus kritikája ugyanerről a burzsoáziáról.¹³² A polgárság, mondja Tocqueville, 1830-ban Franciaországban végső és mindent elsöprő győzelmet aratott. Mind a hierarchiában alatta, mind pedig a fölötté lévőket kizárta a hatalomból, az előbbieket törvényesen, az utóbbiakat ténylegesen. Így ő lett a társadalom egyetlen „vezetője”, bár helyesebb lenne inkább azt mondani, hogy „haszonbérője”, amennyiben ti. nem vezette semerre ezt a társadalmat, hanem inkább csak beleült minden jövedelmező pozícióba, nem is beszélve azokról, amelyeket saját megélhetésének az érdekében maga hozott létre.

A polgárság uralmával aztán kezdetét vette „az egyetemes kisszerűség” uralma, állítja Tocqueville, amely alatt a politikai szenvedélyeket az általános meggazdagodás vágya váltotta fel.¹³³ Ugyanis a polgári gondolkodásmód, vagyis az olyan emberek gondolkodása, akik „nem különösebben becsületesek”, de mégis „rendezett életet élnek”, meglehetősen „pipogyák” és inkább csak „hiúságból

132 Lásd például: Karl Marx: *Osztályharcok Franciaországban 1848-tól 1850-ig*. In *Marx–Engels Művei*. 7. kötet. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1962, 7–103, különösen az első fejezetet: Az 1848 júniusi vereség, 10–31.

133 Alexis de Tocqueville: *Emlékek 1848-ról*. Id. kiad. 17.

vakmerők”, akik mindenben mértéket tartanak, kivéve a „jólétet” és a „kényelmet”, szóval ez a „középszerű” gondolkodásmód eleve csak olyan kormányzást eredményezhet, amilyenre „telik tőle”, vagyis olyat, amelyik „egyformán híján van nagyságnak és emberi tisztességnak”. Bár a polgárságnak nagyobb hatalma volt, mint amekkorát a francia arisztokrácia valaha is magáénak tudhatott, mégis, amit kormányzás címén művelt, az valójában nem kormányzás volt, mondja Tocqueville, hanem inkább egyfajta „magánvállalkozás”. Tulajdon önzésükben a tagjai csak annyira tartották fontosnak a „közérdeket”, amennyiben „hasznot” húztak belőle, a népről pedig gondtalan jólétükben „teljesen megfedkeztek”.¹³⁴ Így az ország fokozatosan két részre szakadt, két „egyenlőtlen nagyságú övezetre”, mégpedig a „felső részre” – ez lett volna a nemzet politikai képviselete, vagy önmagát a politikában képviseltető része –, ami csupa erélytelenség volt, tehetetlenség, tespedés és „dögunalom”, másfelől pedig az „alsó részre”, ahol viszont Lajos Fülöp uralmának a vége felé már könnyen észre lehetett venni a politikai mozgolódás „rendszeretlen és zaklatott” előjeleit.¹³⁵

A francia forradalom és a szegénység politikai perspektívája

Bár a „régí rend” elleni *politikai* lázadás 1789-ben, szemben azzal, ami Franciaországban 1848 februárjában a polgárságnak az önzésen alapuló uralmával szemben zajlott, nem volt szocialista (és ugyanígy 1789 augusztusának *eszméi* sem voltak kimondottan szocialisták, ellenkező esetben nyilván Lajos Fülöp korának polgári társadalma sem tudta volna azokat megörökölni), történetének előrehaladása már 1789-ben megmutat valamennyit, ha nem is feltétlenül a későbbi szocialista forradalmak sajátosságaiból, de a szegénység sajátos politikai perspektívájából mindenképpen. Noha

134 Uo. 18.

135 Uo. 25.

Franciaországban a nyomor korántsem volt akkora, mint amekkorának azt Marat lapjában, nyilvánvaló propaganda-célokból be szeretne volna állítani (aki szerint Franciaország lakosságának „háromtizede” naphosszat keresgél „félíg meztelenül” „egy-egy ehető gyökér” után),¹³⁶ de szegénység, sőt nélkülözés és nyomor is kétségkívül létezett, s mihelyt ezek a maguk leplezetlenségében megjelentek és szót kértek a forradalmi politikában, radikálisan és visszavonhatatlanul megváltoztatták a forradalom eredeti, politikai követeléseit.

Hannah Arendt szerint ez, vagyis a forradalom történetében a „fordulat” akkor következett be, amikor a girondistáknak nem sikerült alkotmányt és köztársasági kormányzatot létrehozniuk, s helyettük a jakobinusok ragadták magukhoz Robespierre vezetésével a hatalmat.¹³⁷ Nem feltétlenül azért, állítja, mert ezek „radikálisabbak” lettek volna amazoknál, hanem mert ellentétben a girondistákkal, jobban hittek a „népben”, mint a köztársaságban, s mert hitüket nem a törvényekbe és az intézményekbe, hanem egy „osztály”, vagyis a nép „természetes jóságába” vetették – ebben egyébként, tegyük hozzá, egyértelműen Rousseau eszméit követték, bár némileg szabadon. És azért is, mondja Arendt, mert áthatotta őket a szenvedők szenvedéseivel való együttérzés, az a *zèle compatissant*, amiről Robespierre is beszélt a hébertisták elleni felszólalásában: „a nép, a szerencsétlenek” (*le peuple, les malheureux*), mondta itt, „nekem tapsolnak” (*m’applaudissent*).¹³⁸ Ami a politikai uralomban bekövetkező változások egymásutánját illeti, Arendt meglátása kétségkívül helyes. Ha viszont csupán a forradalmi események belső „ökonómiájára” vagyunk tekintettel, azt kell mondanunk, hogy ez a fordulat valójában már jóval korábban, 1789 októberében bekövetkezett, vagyis már akkor, amikor Robespierre, a harmadik rend

136 Jean Paul Marat: *Válogatott írásai*. Ford. Csatlós János, Landesmann János. Hungária Könyvkiadó, Budapest, 1950, 122.

137 Hannah Arendt: *A forradalom*. Id. kiad. 98.

138 Maximilien Robespierre: A filozofizmus ellen és a vallásgyakorlás szabadságáért. In Uő: *Elveim kifejtése*. Id. kiad. 247–255, 250.

egyszerű követeként a forradalomnak gyakorlatilag még szinte teljesen ismeretlen személyisége volt.

1789. október 5-ének és 6-ának az eseményei, amelyek történelmi jelentőségüket tekintve messze meghaladják július 14-ének pusztán szimbolikus jelentőségét, nemcsak azért fontosak, mert a Versailles-ból Párizsba hurcolt király gyakorlatilag ezt követően fogoly, s ezzel végérvényesen felborul Franciaországban a hatalmak amúgy is kényes egyensúlya. S még csak nem is azért, mert ez az első alkalom, amikor a törvényhozás közvetlenül a karzatok nyomása alatt dolgozik (egy olyan gyakorlat, ami a forradalom során általánossá válik majd), bár azt később maga Robespierre is elismerte, hogy ennek következményei a forradalomra nézve, a politikai döntéshozás állandó manipulációja miatt mérhetetlenül károsak voltak: a „felületes emberek”, mondja, sosem fognak rájönni erre, a csalók pedig, akik „a munkásokat lefizették”, hogy „rémisztgessék a képviselőket”, mindenkor óvakodni fognak ezt elismerni.¹³⁹ Mindezen túl, azaz minden tényleges *történelmi* jelentőségükön túl, 1789 októberének eseményei már csak azért is fontosak, mert megmutatnak valamit, mégpedig kérhetetlen világossággal, a szegénység politikai perspektívájából.

Az eseményekről sok korabeli szemtanú beszámolt, s ezekből a beszámolókból rendszerint nem hiányzik az erkölcsi felháborodás, mint ahogyan többnyire nem idegen tőlük némi részrehajlás és elfogultság sem, legyen oka ennek akár a származás, akár a foglalkozás. Ugyanez igaz azokra az utólagos, akár a század végén, akár a következő elején készült beszámolókra, amelyeket szerzőik javarészt ezekre az eredeti beszámolókra alapoztak, annyi különbséggel, hogy a memoárirók részrehajlását ráadásul még saját politikai elfogultságaikkal is megtették. Többek között például már maga Burke is a szokásos erkölcsi borzadály hangján számol be az eseményekről, helyenként még élénkítve is a színeket a király és a királyné személye iránti, sokkal inkább elvi természetű, semmint valóságos szimpátiája

139 Maximilien Robespierre: Az alkotmányról. In Uő: *Elveim kifejtése*. Id. kiad. 348–366, 358.

miatt. Az eseményeknek korrekt és precíz leírását ezek után szinte lehetetlen találni, s ilyesmivel próbálkozni ma már talán fölösleges is. Álljon tehát itt, mondhatni taláalomra kiragadva a sok közül, Eötvös Józsefnek a beszámolója, aki, mint tudjuk, németországi emigrációja idején könyvet tervezett írni a francia forradalomról. Bár ez a könyv soha nem készült el, mert helyette Eötvös végül is a politikai főművét, az *Uralkodó eszméket* írta meg, de fennmaradtak a tervezett kötethez készített jegyzetei, köztük ennek a napnak is a fölöttebb tanulságos elbeszélése. Nem mintha Eötvös „megbízhatóbb” memoárirókra alapozott volna, mint mások (ez már a memoárirodalom természete miatt is szinte kizárt), és még csak nem is azért, mert ellentétben mondjuk a Burke tragizáló hangnemével, az ő beszámolójából nem hiányzik némi visszafogott ironia, hanem mert az eseményekről adott *értelmezésében* kivételes pontossággal rajzolja meg a politikai követeléseknek és a nyomorból fakadó igényeknek a közvetlen konfliktusát, ahogyan az 1789. október 5-én, először a francia forradalom történetében jelentkezett.

A tények egyébként a következők: 1789. október 5-én nyugalanság lett úrrá Párizson. A pékboltok előtt kígyózó hosszú sorok, az ún. *queue*-k már ekkoriban a forradalom jellegzetes látványának számítottak. Ezen az esős hétfői reggelen a kenyérhiány és a királyi udvar ellenforradalmi mesterkedéseiről szóló mendemondák miatt nyugtalanodó párizsi asszonyok, szám szerint talán 7–8000-en a városházára tódultak panaszt tenni. A nemzetőrségi ezredet, amely a városházát védte, kövekkel dobálták meg, s szorultságában Maillard törvényszolga, a Bastille hőseinek egyike, arra szólította fel a tömeget, hogy vonuljon vele Versailles-ba. A tömeg elindult és egy idő után már nem lehetett feltartóztatni. XVI. Lajos, miután az eseményeket hírül vette, sietve tért haza vadászatáról, és először arra gondolt, hogy elmenekül. Közte és a nemzetgyűlés között ekkor már jó ideje folyt a huzavona az augusztus 4-i határozatok körül. Arra a hírre, hogy Párizs Versailles és az ott ülésező törvényhozás ellen vonul, a nemzetgyűlés sebtében úgy határozott, hogy az elnök menjen a királyhoz, és kérje tőle még egyszer az emberi jogok nyilatkozatának

szentesítését, amit ugyan a gyűlés még augusztus 26-án elfogadott, de a király azóta sem látott el kézjeggyel – teljesen érthető módon egyébként, hiszen az említett dokumentum *de facto* kizárta őt a hatalomból, mihelyst azt állította, hogy minden szuverenitás forrása a nemzet. Ekkor, vagyis délután három óra körül érkezett a tömeg Versailles-ba, és Maillard kíséretében az esőtől csatakos, ingerült asszonyok benyomultak a terembe.

Az egészben volt valami „komikus és bohózatba illő”, meséli Eötvös (pontosabban kedvenc újságírója, Beaulieu, akitől az információinak java részét szerzi), ahogy az asszonyok leültek a képviselők helyére és nagy lármát csaptak: „Te beszélj, képviselő!” – kiáltották, ha valakit hallani akartak; másokra pedig, akiket nem akartak végighallgatni, ráripakodtak: „Hallgass!”. Az elnök, történetesen éppen Jean-Joseph Mounier, az emberi jogok nyilatkozatának egyik szerzője, sietve a királyhoz ment, aki a nyomásnak engedve, némi tétovázás és tanácskozás után, estére elszánta magát az augusztus 4-i határozatok szentesítésére. Mounier, írja Eötvös, „e felelettel végre visszament küldő-ihez, s e hír mind a követek, mind a karzatok által hasonló örömmel fogadtatott, ámbár az utóbbiak talán nem egészen láták át az öszveköttetést, amely a *droit-de-l’homme* szankciója s olcsó kenyér között létezik”.¹⁴⁰ „A pór” ugyanis, jegyzi meg Eötvös inkább csak általánosságban, van annyira „praktikus”, hogy „elvek felállításával”, lett légyenek azok bármennyire is „szépek” és „népszerűek”, „nem sokat gondol”: éppen ezért az emberi jogok nyilatkozata sem hatotta meg a karzatokat megtöltő párizsi népet. A népnek ugyanis elsősorban „anyagi haszon, létező bajainak rögtöni orvoslása kell”, s az augusztus 4-i határozatokban ezt a párizsiak nem lették fel.¹⁴¹ A nép „nem látta át”, úgymond, az összefüggést az emberi jogok és az olcsó kenyér között, s éppen ezért, teszi hozzá némi malíciával Eötvös, „Mounier e homályos pont felvilágosítására minden Versailles-ban

140 Eötvös József: *A francia forradalom története*. Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest, 1990, 124.

141 Uo. 95.

található kenyeret” kiosztatott a tömeg között, „s talán legalább estére sokakat kapacitált” közülük; azoknak ugyanis, „kik a Szentírás ellenére »*ex solo pane vivunt*« [azaz csak kenyérrel élnek – D.M.A.], ily segítség nélkül nehéz lenne politikusi elvek kivívásának hasznait bém bizonyítani”.¹⁴²

Az asszonyok Versailles-i vonulásával voltaképpen tehát a szegénység, a „pór” ahogyan Eötvös fogalmaz, jelent meg a forradalomban, s vele együtt a maguk leplezetlen valójában a pusztító testi szükségletek. Bár a forradalom, mondja Eötvös, eredetileg valóban a „filozófusok forradalma” volt, csakhamar átalakult a „nép forradalmává”, mégpedig nem a „harmadik rend”, hanem kimondottan pór, vagyis a szegények forradalmává. A szegénység, írja Hannah Arendt *A forradalomról* szóló könyvében, több a nélkülözésnél, inkább az állandó hiánynak az állapota, s megalázó jellege és alávalósága éppen abban rejlik, hogy „testük abszolút kényszerének szolgáltatja ki az embereket”. Ennek a „szükségyszerűségnek” a parancsára sietett a sokaság a francia forradalom segítségére, mondja, „ez hajszolta előre, majd kergette végzetbe”, mert ez a sokaság a „szegények sokasága” volt, s ennek eredményeképpen az új köztársaság már eleve halva született, mivel a szabadság már jóval korábban megadta magát a szükségyszerűségnek, azaz „az életfolyamat kényszerének”.¹⁴³ Az a haragvó erő, ami a Versailles felé masírozó asszonyokból árad, azért tűnhet könnyen megállíthatatlannak, „mert a biológiai élet szükségyszerűségeiből táplálkozik és ez tartja fenn”.¹⁴⁴ Az asszonyok vonulásával megérkezett tehát a szükségyszerűség a politika világába.

Lord Acton, amikor a francia forradalomról tartott előadásainak egyikében azon tűnődik, hogy vajon miért is tudta Maillard olyan könnyen meggyőzni az asszonyokat arról, hogy vonuljanak vele Versailles-ba, olyan következtetésre jut, ami egyszersmind a szükségyszerűségnek (annak, hogy enni kell) és szabadságnak (vagyis az emberi

142 Uo. 124.

143 Hannah Arendt: *A forradalomról*. Id. kiad. 78.

144 Uo. 145.

jogoknak) ezt a hirtelen támadt konfliktusát is magyarázza. Az asszonyok, írja, azon a reggelen ráébredtek arra, hogy ők nem a „harmadik rend”, hogy konfliktus van a „tulajdon” és a „munka” között, s hirtelen támadt, nyers és zavaros gyűlöletükben rögtön a fölöttük álló „középosztály” ellen fordultak. Könnyen meggyőzhetőek voltak, hogy Versailles-ba menjenek, oda, ahol az a nemzetgyűlés székel, amely hiedelmük szerint „mindent megtehetett volna a szegényekért, s mégsem tett meg semmit”. Kétségkívül őszintén játszották tehát el, mondja Acton, azoknak az anyáknak a szerepét, akiknek a gyerekei „éheznek a nyomorúságos otthonaikban”, ami ugyan távol állt a valóságtól, de ezzel mégis olyan „gyémántkemény élt” adtak azoknak az indokoknak, amelyeket „se nem osztottak, se nem értettek”, amelynek semmi sem tudott ellenállni.¹⁴⁵

Persze az, hogy a harmadik rend politikai követelése és a szegénységből és az állandó nélkülözésből fakadó igények között konfliktus van, már a forradalom résztvevői számára is teljesen nyilvánvaló volt, csakhogy ők ezt még nem a szabadság és a szükségszerűség, hanem a szabadság és az egyenlőség konfliktusaként fogták fel. Ezért is írja például Marat, hogy bár mindenki szereti a szabadságot, a nagy többségnek mégis le kell mondania róla, ha meg akar élni, mert „nála a megélhetés gondja megelőzi a szabadság gondolatát”.¹⁴⁶ S mivel a megélhetés gondja az elsődleges, a szabadság gondolatát alá kell rendelni az egyenlőség követelésének: csak az „szeretheti igazán a szabadságot, aki az egyenlőséget is szereti”.¹⁴⁷ De még ha az egyenlőséget tesszük is a szükségszerűség helyére, a perspektíva, a szegénység politikai perspektívája ettől még változatlan marad. A forradalom menete ugyanúgy feltartóztathatatatlannak fog tűnni, a jogok és az alkotmányok pedig ugyanúgy hasznavehetetlennek, legfennebb nem azért, mert a biológiai kényszerek hatalmas ereje úgyis elsőpri

145 Lord Acton: *The March to Versailles*. In Uő: *Lectures on the French Revolution*. Batoche Books, Kitchener, 1999, 105–116, 107.

146 Jean Paul Marat: *Válogatott írásai*. Id. kiad. 122.

147 Uo. 119.

majd mindenestől őket, mint ahogyan elsöpörte a francia forradalom mindhárom alkotmányát, hanem azért, mert, amint azt Furet is megjegyzi, a forradalmat ezek után nem a szabadság, hanem „az egyenlőség iránti szenvedély” fogja táplálni, „amely *per definitionem* kielégíthetetlen”. Ezért van az, állítja, hogy „a forradalom kimeríthetetlen, nincs törvényes és alkotmányos nyugvópontja”.¹⁴⁸

A másik felismerés, amit az asszonyok Versailles-i vonulása szintúgy tudatosíthatott, már jóval kevesebbekben érlelődött meg, Robespierre fejében azonban mindenképpen, bár korántsem biztos, hogy azonnal, s hogy pusztán csak október 5-e hatására. Amikor 1792 májusában felteszi a híres kérdését, hogy „vajon a köztársaság vagy a monarchia szavakban rejlik-e a nagy társadalmi probléma megoldása?”,¹⁴⁹ akkor ezzel egyszersmind azt is sejteni engedi, hogy talán a társadalmi problémának, azaz a szegénységnek nincs jó politikai megoldása. Egyébként a francia forradalmároknak azért tűnhetett úgy, állítja Arendt, hogy ezeknek a problémáknak nincs politikai megoldása, mert mihelyst ezek megjelentek a „forradalom színpadán”, rögtön azt is nyilvánvalóvá vált velük kapcsolatban, hogy rendkívül nyomasztók és sürgetők. A nép nagy többségének „óriási szenvedéséhez képest” az igazságszolgáltatás vagy a törvény pártatlansága, vagy az, hogy a palotában és a híd alatt lakóknak ugyanolyan jogaik vannak, egyszerűen „gúnynak tetszett”.¹⁵⁰ Amikor tehát Robespierre Az *élelmiszerekről* szóló híres beszédében kijelentette, hogy mindaz, ami „az élet megőrzéséhez elengedhetetlen”, az „az egész társadalom közös tulajdonát” kell képezze, mert „az ember számára szükséges élelem éppoly szent, mint az élet maga”, s magántulajdont csak az képezhessen, ami nem tartozik közvetlenül az „életszükségletek körébe”,¹⁵¹ nem

148 François Furet: *Egy illúzió múltja*. Id. kiad. 25.

149 Maximilien Robespierre: *Elveim kifejtése*. In Uő: *Elveim kifejtése*. Id. kiad. 109–117, 112.

150 Hannah Arendt: *A forradalomról*. Id. kiad. 117.

151 Maximilien Robespierre: *Az élelmiszerekről*. In Uő: *Elveim kifejtése*. Id. kiad. 291–300, 293–294.

egyszerűen csak a feje tetejére állította a dolgok bevett magyarázatát. Mert egyszersmind azt is nyilvánvalóvá tette, hogy a forradalmi kormányzat, ami „mozgékonyabb” és „tevékenyebb” a többi kormányzatoknál, és forradalmi jellegénél fogva az is kell legyen, többé immár nem alkotmányoknak és törvényeknek engedelmeskedik, amelyek csak lassítanák a működését, hanem ehelyett, ahogy ő fogalmazott, „minden törvények legszentebbikére támaszkodik: a nép üdvére; s minden jogcímek legcáfолhatatlanabbjára: a szükségszerűségre”.¹⁵²

Arendt álláspontja egyébként az volt, hogy a társadalmi problémát *valóban* nem lehet politikai eszközökkel megoldani. Amikor a forradalom megnyitotta a politikai szféra kapuit a szegények előtt, írja, akkor ez a szféra maga is automatikusan „szociálissá” vált, mert olyan gondok és aggodalmak uralkodtak el benne, amelyek korábban a „családi szférához” tartoztak, mint például az, hogy mit eszünk holnap. Ezeket a gondokat pedig hiába engedték be a politika területére, nem lehetett őket politikai eszközökkel megoldani, „mivel szakértők hatáskörébe tartozó igazgatási ügyek voltak”, nem pedig olyanok, „amelyeket a döntés és a meggyőzés kettős folyamata révén rendezni lehet”.¹⁵³ Legfennebb enyhíteni lehetett tehát őket alkalmi, közigazgatási intézkedésekkel. Tény, hogy a forradalom idején a szegénység tompításának érdekében valóban közigazgatási intézkedések sorát fogantatosították (ideértve természetesen magának a forradalmi kormányzatnak az intézkedéseit is), és az is tény, hogy ezek az intézkedések ritkán voltak alaposan átgondolva, aminek a magyarázata minden valószínűség szerint a kellő „szakértelem” korántsem meglepő hiánya. Nem véletlen, hogy a konvent thermidor 8-i ülésén, egy nappal megbuktatása előtt Robespierre éppen azzal vádolta meg Cambont, a pénzügyi bizottság elnökét, hogy szándékosan úgy alkotta meg a „legutóbbi” pénzügyi tervezetét, hogy azzal az „elégedetlenség számát növelje”, s

152 Maximilien Robespierre: A forradalmi kormányzat elveiről. In Uő: *Elveim kifejtése*. Id. kiad. 409–420, 411.

153 Hannah Arendt: *A forradalomról*. Id. kiad. 117–118.

hogy a törvény alapján véve a „szegény honpolgárokat sújtja”. Cambon pedig azzal vágott vissza, hogy Robespierre viszont sosem vette magának a fáradságot, hogy akár egyetlen egy „számítást” is „megvizsgáljon”, így tehát nem is lehet illetékes ebben a kérdésben.¹⁵⁴

Robespierre illetékessége valóban másmilyen természetű volt, s ha pénzügyi vagy általában közigazgatási kérdésekhez nem is nagyon értett, ahhoz láthatóan nagyon is igen, hogy a forradalom közigazgatási intézkedéseit *elvieken* is megindokolja. Meglehet, hogy a társadalmi problémát nem gondolta megoldhatónak a politika eszközeivel, de nagyon is megoldhatónak tartotta azt a *jog* eszközeivel, így szemlátomást arra törekedett, hogy az egyenlőséget be-leírja az emberi jogokba, amelyek azonban eredetileg korántsem az egyenlőségnek, hanem a szabadság igényének és a politikai emancipáció vágyának voltak a kifejezései. Mi „a jogok egyenlőségét” akarjuk, mondta, mivel e nélkül nincs sem szabadság, sem pedig „szociális boldogság”¹⁵⁵ – bármit is jelentsen ez utóbbi. Gondolkodásában így nagyon korán eljutott ahhoz, amit azóta is „szociális jognak” nevezünk, messzire távolodva ezzel Mounier és társai eszméitől, akik az emberi jogok első, 1789. évi deklarációját megfogalmazták. És a jog eszméjének ez a fokozatos átalakulása, nem csupán Robespierre, hanem általában a francia forradalmárok gondolatvilágában, nem maradt, és a dolog természeténél fogva nem is maradhatott következmények nélkül a *politikával*, pontosabban a kormányzás tevékenységével kapcsolatos víziójukra nézvést sem, amely ebben a felfogásban egyre inkább kezdett hasonlítani a háztartás ügyének a vezetésére, a szó klasszikus értelmében vett ökonómiára, azaz gazdasági intézkedések foganatosítására. A politika, ellentétben az antik Róma köztársaságával, amire pedig Robespierre és társai olyan nagy előszeretettel hivatkoztak, nem a köz ügye volt, hanem annak igazgatása.

154 Semlyén István (szerk.): *Ész istennő nevében. Tallózás a Moniteur két évfolyamában, 1793–1794.* Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1977, 249.

155 Maximilien Robespierre: *Észrevételek jelen helyzetünk erkölcsi okairól.* In Uő: *Elveim kifejtése.* Id. kiad. 123–132, 131.

Robespierre maga egyébként már 1791 áprilisában felszólalt „a nép” politikai jogainak védelmében, sürgetve azoknak a rendeleteknek a visszavonását, amelyek az állampolgári jogok gyakorlását pénzdóhoz kötötték. Ha a szegények politikai szerepvállalásával szemben az alapvető érv az, mondja, hogy ezáltal esetleg olyan emberek jutnak hatalomra, akiknek „nincs vesztenivalójuk”, akkor a megoldás egyszerű: olyan helyzetbe kell hozni őket, hogy *legyen* vesztenivalójuk. Mert az embereknek csak addig nincs vesztenivalójuk, amíg „úgy élnek és léteznek a társadalomban, hogy nem rendelkeznek a maguk és övéik fenntartásához szükséges eszközökkel”: ha ugyanis rendelkeznének ezekkel, akkor volna veszteni vagy megőrizni valójuk; a „munkabér” is lehet, mint mondja, „szent tulajdon”.¹⁵⁶ A megoldás tehát az, hogy a társadalom „kötelezettségének eleget téve” biztosítsa tagjai számára a munka révén „az élethez szükséges javakat”.¹⁵⁷ A megélhetéshez való jog eszméjéből láthatóan tehát a munkához való jog következett. Az 1793-as alkotmány vitájakor Robespierrenek sikerült egy olyan határozatot elfogadtatnia az alkotmányozókkal, amelynek értelmében a megélhetéshez (s a munkához) való jog biztosítása a társadalom tételes kötelezettsége lett.¹⁵⁸

156 Maximilien Robespierre: Ama rendeletek visszavonásának szükségességéről, amelyek az állampolgári jogok gyakorlását pénzdóhoz, illetőleg meghatározott számú munkanaphoz kötik. In Uő: *Elveim kifejtése*. Id. kiad. 67–85, 72.

157 Maximilien Robespierre: Észrevételek jelen helyzetünk erkölcsi okairól. In Uő: *Elveim kifejtése*. Id. kiad. 131.

158 Maximilien Robespierre: Az Emberi Jogok új Nyilatkozatáról. In Uő: *Elveim kifejtése*. Id. kiad. 336–347, 341. Az 1793-as alkotmány (pontosabban a hozzá csatolt emberi jogok új nyilatkozatának) 21. paragrafusa értelmében „a társadalom létfenntartást nyújt a szerencsétlen polgároknak, akár munkáról való gondoskodással, akár létfenntartási eszközök biztosításával mindazok részére, akik munkaképtelenek”. Lásd: Az 1793. évi Francia Alkotmány. In Kovács István – Szabó Imre (szerk.): *Az emberi jogok dokumentumokban*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 1980, 131–135, 133–134.

Ami Robespierre-nél még egyszerű alkotmányos jog volt, az állampolgároknak a munkához való joga,¹⁵⁹ az „tanítványánál”, Saint-Justnél tételes kötelelességgé válik. Az kell, írja ez utóbbi a *Köztársasági intézményekben*, „hogymindenki dolgozzon”, mert ha mindenki dolgozna, „a bőség is megelégné a maga folyását”.¹⁶⁰ Meglehet persze, hogy a megélhetéshez való jognak a Robespierre által adott megfogalmazásából semmilyen értelemben nem következett a munkakötelezettség Saint-Just által megfogalmazott radikális követelménye, mindazonáltal e jog biztosítása Robespierre nézete szerint is megkövetelte volna a magántulajdon korlátozását és a gazdasági intervenciót. Vonatkozó elméletét 1792 decemberében hozta először összefüggő formára, amikor a Nemzeti Konventben megtartotta *Az élelmiszerekről* szóló, már említett beszédét. Ha van valami, ami ebben az elméletben nem vitatható, az a kiindulópontja: a nyomor pusztá ténye. A nyomor, mondja Robespierre, embertelen állapot, és amennyiben embertelen, természetellenes is. Más szavakkal: nem az ember természetes állapota, vagyis nem a javak szűkösségének a természet szerű következménye, hanem olyan állapot, amit a társadalom, azaz a „spekulánsok” idéznek elő: az élelem azért nem jut el a néphez, mert a „pénzsóvár spekulánsok” felhalmozva őrzik raktáraikban.¹⁶¹ S bár a spekulánsok elleni támadásban ő nem megy odáig, mint Marat, aki szerint az áruhalmozásnak legjobban úgy vehetjük elejét, hogy „a tulajdonost felkötjük a boltajtóra”,¹⁶² mindazonáltal a maga során Robespierre érvelése is megkövetelte volna a gazdasági intervenciót, s ezzel egyszersmind a kereskedelem szabadságának a korlátozását.

159 Az 1793-as alkotmány 17. paragrafusa szerint „a polgárok foglalkozásuk során semminemű munkától, gazdálkodástól, kereskedéstől el nem tilthatók”. Az 1793. évi Francia Alkotmány, 133.

160 Saint-Just: *Fragments sur les institutions républicaines, ouvrage posthume de Saint-Just*. Techener, Libraire, Paris, 1831, 48.

161 Maximilien Robespierre: *Az élelmiszerekről*. In Uő: *Elveim kifejtése*. Id. kiad. 295.

162 Jean Paul Marat: *Válogatott írásai*. Id. kiad. 161.

Ami talán kevésbé nyilvánvaló (de attól még nem kevésbé igaz), hogy mindezeknek az intézkedéseknek a végcélja, legalábbis Robespierre szerint, nem annyira gazdasági, mint inkább erkölcsi: a társadalmi morál kikényszerítése, s az ember (vagy legalábbis a franciák) erkölcsi megigazulása – pontosabban törvény általi megigazítása. Ezzel Robespierre megfogalmazza azt a követelményt, ami minden későbbi szocialista tanítás szerint (ide értve a Marxért is) a kommunista rendszer kialakításának elemi feltétele, s amit a szocializmusról készített feljegyzéseiben John Stuart Mill úgy is ír le, mint a társadalom minden egyes tagjának „magas fokú morális kiművelését”.¹⁶³ Enélkül, írja Mill 1869-ben (mély egyetértésben egyébként a XIX. század szocialistáival), a kommunista kísérlet még akkor is siralmas véget érne, „ha politikai forradalommal megteremtenék egy ilyen kísérlet lehetőségét”.¹⁶⁴ Érdekes viszont, hogy Robespierre ezt a feltételt nem a kommunizmus, hanem a „kapitalizmus” létezésével kapcsolja össze. A kereskedelem szabadsága, állítja, csak akkor volna megengedhető, s az állam gazdasági intervenciója pedig fölösleges, ha minden ember „igaz” és „erényes” volna, ha a kereskedők „haszonvágya” nem csorbítaná „a nép megélhetését”, s ha „a gazdag a szegény testvérének” tekintené magát. Ha tehát megtiltjuk az áruhalmozást és az éjszakai gabonaszállítást, ha kötelezzük a gabonakereskedőket, hogy az árujukat a piacon értékesítsék, akkor nem teszünk egyebet, minthogy az embereket becsületes viselkedésre kényszerítjük. S ugyan melyik jó állampolgár tiltakoznék az ellen, hogy „becsületesen és nyilvánosan” kénytelen viselkedni? Kinek fontos „a homály”, hacsak nem az „összeesküvőknek és csalóknak”? A törvényhozó nem tehet nagyobb szolgálatot az embereknek annál, minthogy „becsületességre kényszeríti őket”, hangzik az eléggé riasztó szentenciája.¹⁶⁵

163 John Stuart Mill: Fejezetek a szocializmusról. Ford. Horkay Hörcher Ferenc. In Ludassy Mária (szerk.): *Az angolszász liberalizmus klasszikusai* I. Atlantisz Kiadó, Budapest, 1991, 153–210, 199.

164 Uo. 200.

165 Maximilien Robespierre: Az élelmiszerekről. In Uő: *Elveim kifejtése*. Id. kiad. 297–299.

Ma már ugyanis tudjuk, hogy a sans-culotte-ok petíciójának hatására elfogadott „gyanúsak” törvénye valójában nem az erény diadalát hozta, hanem az erény terrorját szabadította rá 1793 szeptemberében a forradalomra, többek között azt a dilemmát is az utókorra hagyva, hogy mennyiben alkalmas eszköze az erkölcsnemesítésnek a törvényhozás, s úgy általában a politika.

S bár Robespierre valószínűleg egyetértett a sans-culotte-okkal abban, hogy a „vagyonok közötti túl nagy egyenlőtlenség”, a „bőség” és a „nyugalom” legfőbb akadályai,¹⁶⁶ arról már ő maga is meg volt győződve, hogy a vagyoni elosztás teljes egyenlősége ábránd. Az *Emberi és Polgári Jogok új Nyilatkozatáról* 1793 áprilisában mondott beszédét azzal kezdi, hogy bár kétségkívül nem kellett forradalom ahhoz, hogy megtudja a világ: a vagyonok végletes aránytalansága „rengeteg baj és rengeteg bűn forrása”, mindazonáltal „meggyőződésünk”, teszi hozzá rögtön, „hogy a javak egyenlősége az ábrándok világába tartozik”.¹⁶⁷ A konventben tartott beszéd polemikus éle tehát nem csak Condorcet-féle „liberális” alkotmánytervezet, hanem egyszersmind a Robespierretől balra álló „veszettek” követelései ellen is irányult. Sőt, mondhatni, bizonyos értelemben meg is előzte ezeket, vagy legalábbis ezek tételes kihirdetését, ugyanis a párizsi szekciók és népi társaságok legradikálisabb agitátorai majd csak 1793 májusában lépnek kapcsolatra egymással, és vezetőjük, Jacques Roux, az egykori plébános egy nappal az új alkotmány elfogadása után, 1793. június 25-én olvassa fel kiáltványát a konventben, amelyben többek között azt követeli, hogy a képviselők az árak befagyasztásával vessenek véget a „kereskedők banditizmusának” – s ha egyszer megszületik a határozat, ígérte, a sans-culotte-ok „lándzsával” fognak érvényt szerezni neki.¹⁶⁸ De Robespierre polémiájának a tárgya

166 A sans-culotte-ok követelései. In Hahner Péter (szerk.): *A nagy francia forradalom dokumentumai*. Id. kiad. 338–339, 339.

167 Maximilien Robespierre: *Az Emberi Jogok új Nyilatkozatáról*. In Uő: *Elveim kifejtése*. Id. kiad. 336.

168 A veszettek kiáltványa. In Hahner Péter (szerk.): *A nagy francia forradalom dokumentumai*. Id. kiad. 326–331, 327.

elsősorban mégiscsak Condorcet tervezetének azon cikkelye volt, amely az 1793-as alkotmány (pontosabban a preambulumát képező új emberi jogi nyilatkozat) 19. paragrafusában végül a következő formában került elfogadásra: „senki sem fosztható meg tulajdonának legkisebb részétől sem hozzájárulása nélkül”.¹⁶⁹

Robespierre meglehetősen változatos hadviselést folytat a tervezett cikkely ellen, de alapvetően, akár csak korábban is mindig, azzal kísérletezik, hogy a jognak, azaz magának a *szabadságnak* a logikáját állítsa az egyenlőség szolgálatába. Az 1793-as alkotmány szerint „a szabadság minden embert megillető jog arra, hogy mindazt megtehesse, ami mások jogait nem sérti”.¹⁷⁰ Ha az alkotmánytervezet készítői, kérde Robespierre, elismerik a szabadságjogok korlátozásának szükségességét, akkor miért nem ismerik el ugyanezt a tulajdonhoz való jog vonatkozásában? Ez annál is inkább indokolt volna, mert ellentétben a szabadsággal, amelyet az ember „természettől fogva birtokol”, a tulajdon nem egyéb, mint egy „társadalmi intézmény”: mintha csak a természet törvényei kevésbé volnának sérthetetlenek, mint a társadalmi konvenciók. Az alkotmány, mondja, hosszan sorolja azokat a cikkelyeket, amelyek a tulajdon gyakorlásának mind nagyobb szabadságát hivatottak biztosítani, ám egyetlen szóval sem említi annak határait: így ez nem az emberi jogok nyilatkozata, hanem „a gazdagoké, a harácsolóké, a spekulánsoké meg a zsarnokoké”.¹⁷¹ Azt persze nemigen vitatta akkoriban senki, még a kor legliberálisabb gondolkodói vagy politikusai sem, hogy a tulajdon társadalmi intézmény, vagy ahogyan Benjamin Constant valamivel

169 Az 1793. évi Francia Alkotmány, 133. Lásd még: *Projet de la Constitution Française, présenté à la Convention Nationale par Condorcet, au nom de Comité de Constitution, dans la Séance du 17 Février 1793, l'an 2 de la République*, Fontanel père & fils, Imprimeurs-Libraires, Montauban, 1793, 3.

170 Uo. 132. Lásd még: *Projet de la Constitution Française, présenté à la Convention Nationale par Condorcet*, 1.

171 Maximilien Robespierre: *Az Emberi Jogok új Nyilatkozatáról*. In *Uő: Elveim kifejtése*. Id. kiad. 337.

később fogalmazott: „társadalmi megállapodás”. Társadalom, mondta Constant, noha „fölöttébb nyomorúságos”, elgondolható tulajdon nélkül, tulajdon viszont elképzelhetetlen „társadalmi állapot” nélkül. Ebből a felfogásból viszont, teszi hozzá, sem az nem következik, hogy „kevésbé szent”, sem pedig az, hogy „kevésbé sérthetetlen”.¹⁷²

Robespierre, bár magát a jogot elismerte, a korlátlan gyakorlásának következményeként tekintett szélsőséges vagyoni egyenlőtlenséget *kötelezettségek* révén szerette volna korlátozni. A tulajdon jogát, mondta, ugyanaz a „kötelesség” korlátozza, mint minden más jogot: tudniillik, hogy gyakorlása közben tiszteletben kell tartani mások jogait. Következésképpen a tulajdonhoz való jogunk nem csorbíthatja embertársainknak „sem biztonságát, sem szabadságát, sem létezését, sem pedig tulajdonát”.¹⁷³ Ezzel egyszerre vélte igazolni a polgártársainkkal való törődés erkölcsi követelményét és a progresszív adózás szükségességét: azokat az állampolgárokat, mondta, akiknek jövedelme nem haladja meg a létfenntartásukhoz szükséges mértéket, mentesíteni kell a közterhekhez való hozzájárulástól; a többieknek viszont progresszíven kell viselniük e költségeket, vagyonuk nagyságától függően.¹⁷⁴ A tulajdonhoz való jog egyenlősége, mint általában a jog egyenlősége, a *szabadság* egyenlőségén, azaz magán a „természeten” alapul.¹⁷⁵ A kérdés azonban, amit Burke az ember „természetes” jogaival kapcsolatban vetett fel, a jogok *egyenlőségével* kapcsolatban is érvényes marad: miként képes az emberi társadalom a tulajdonhoz való jog egyenlőségét garantálni, ha egyszer a jogok egyenlősége úgymond a természeten alapul, azaz nem is feltételezi a társadalom létezését.

De az igazi kérdés valószínűleg nem ez, hanem sokkal inkább az, hogy miként képes egy társadalom *ön* maga

172 Benjamin Constant: Politikai alapelvek. In Uő: *A régiek és a modernek szabadsága*. Id. kiad. 73–196, 148.

173 Maximilien Robespierre: Az Emberi Jogok új Nyilatkozatáról. In Uő: *Elveim kifejtése*. Id. kiad. 341.

174 Uo. 342.

175 Uo. 340.

fennállását garantálni, azaz fenntartani a kormányzatot és a legalitást, ha egyszer ismerni vél „természetes” jogokat? Mindenesetre az tény, hogy Robespierre alternatív tervezete egy olyan cikkelyt is tartalmazott volna, melynek értelmében, ha egy állampolgár híjával van a „társadalmi biztosítéknak”, a „természeti joggal” élve maga védelmezheti összes jogait, aminek alapját a „népnek” az a „szent joga” képezte volna, hogy „lázzadjon”, valahányszor úgy látja, hogy a kormányzat megsértette a jogait. Más szavakkal: ha a kormányzat elmulasztja tenni a *kötelességét*, és az éhezők kenyér nélkül maradnak, akkor *joguk* van a lázadáshoz, mi több, Robespierre szerint ez a lázadás a népnek nemcsak „legszentebb joga”, hanem egyszersmind „legelengedhetetlen kötelessége” is.¹⁷⁶ Alighanem ez volt az egyik, bár korántsem az egyetlen és még csak nem is legfontosabb következtetés, amit Karl Marx minden valószínűség szerint a francia forradalom történetéből vont le. A proletárnak, írja, akinek az a „hivatása”, mint minden embernek egyébként, hogy emberi szükségleteit kielégítse, de aki még a többi emberrel közös szükségleteit, azaz az *életszükségleteit* sem képes kielégíteni, s akit „a munka kényszere” az „igavonó állattal” egy szintre süllyeszt, nos, ennek a proletárnak ezek után nemcsak „hivatása”, hanem „valódi feladata” is, hogy „viszonyait forradalmasítsa”.¹⁷⁷

A forradalom értelmei és a munka nyűge alól való felszabadulás reménye: Arendt Marx-kritikája

Mert a forradalmak „legnagyobb teoretikusa”, ide értve természetesen (vagy mindenekelőtt) magát a nagy fran-

176 Uo. 345. A lázadáshoz való jog végül az 1793-as alkotmányban is helyet kapott, a 35. paragrafusban, a következő formában: „Ha a kormányzat megsérti a nép jogait, a felkelés az egész nép legszentebb joga és elengedhetetlen kötelessége.” Lásd: Az 1793. évi Francia Alkotmány, 134.

177 Karl Marx és Friedrich Engels: A német ideológia. In *Marx–Engels Művei*. 3. kötet. 11–538, 275.

cia forradalmat is, kétségkívül Karl Marx volt, írja Arendt *A forradalomról* szóló könyvében.¹⁷⁸ S mint a forradalmak legnagyobb teoretikusa, egyszersmind ő volt az, aki a legnagyobb tévedéseket követte el a francia forradalom értelmezésében is. Tévesen azt a következtetést vonta le például, hogy a szabadság egyenlő a szükségszerűség, vagyis a szegénység formájában megjelenő természeti kényszer felszámolásával, így a társadalmi problémát politikai programmá alakította. Holott a kényszer megszűnése csupán a szabadság *feltétele*, de korántsem azonos vele. Továbbá azt feltételezte, hogy a szegénység a „kizsákmányolás” eredménye – az „erőszak eszközeivel rendelkező uralkodó osztály erőszakos tevékenységének az eredménye” –, így maga a szegénység is csupán a politikai szervezkedés és az „erőszak” révén dönthető meg.¹⁷⁹ Amit Arendt nem említ, de attól az még nem kevésbé igaz, hogy Marx (s őt követve Engels és Lenin) amúgy is képtelen volt egyebet látni az államban, mint a kapitalista erőszak és az elnyomás eszközét, így a munkásosztály számára eleve nem is kínálhatott más alternatívát, minthogy önnön felszabadításának érdekében az erőszaknak ezt az eszközét a „kizsákmányolói”, vagyis a burzsoázia ellen fordítsa. Ezt fejezi ki a „proletariátus forradalmi diktatúrájának” gondolata,¹⁸⁰ ami Marx szerint a tőkés társadalomból a kommunizmusba való „átmenet” időszaka lesz, s ami aztán a ténylegesen létezett szocializmusokban a proletariátus fölötti korántsem átmeneti diktatórikus uralommá vált. Marx tehát meggyőzte a szegényeket arról, mondja Arendt, hogy a szegénységük nem természeti, hanem politikai jelenség, nem a szűkösség,

178 Hannah Arendt: *A forradalom*. Id. kiad. 79.

179 Uo. 81.

180 Karl Marx: A gothai program kritikája. In *Marx–Engels Művei*. 19. kötet. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1969, 9–30, 27. Lásd még: Friedrich Engels: Levél Bebelhez. In *Marx–Engels Művei*. 19. kötet. 1–7, 4–5.; Lenin: *A proletárforradalom és a renegát Kautsky*. Szikra Kiadó, Budapest, 1948, 28; Lenin: *Állam és forradalom*. Szikra Kiadó, Budapest, 1949, különösen az első fejezet: *Osztálytársadalom és állam*, 9–28.

hanem az erőszak eredménye.¹⁸¹ Holott teljesen nyilvánvaló, hogy az erőszak és a kényszer között különbség van, s hogy a francia forradalomban az erőszak éppen a kényszer fölötti uralom eszköze volt, amennyiben ti. az ínséget és a szükségét az erőszak révén próbálták meg felszámolni.

Az is teljesen nyilvánvaló, teszi hozzá Arendt, hogy Marx modellje a forradalmak értelmezésében az ókori rabszolgák felszabadítása volt, így azt remélte (s ezt a reményét az „osztálytudat” fogalmával fejezte ki), hogy a szegények „emancipálhatók”, azaz, akárcsak az ókori rabszolgák, öntudatra ébredve visszaszerezhetik elvesztett cselekvőképességüket – forradalmi tevékenységüket pedig megállíthatatlanná teszi majd az életfolyamatokban benne rejlő természeti szükségszerűség.¹⁸² A munkások helyzete ugyanis a kapitalizmus korai korszakaiban valóban kétértelmű volt, állítja Arendt; részint ugyan megszabadultak korábbi uraiktól, de csak azért, hogy egy még nagyobb „hajcsár”, a napi igények és szükségletek hatalmába kerüljenek. A forradalom legfőbb értékének Marx emiatt az „életet” tette meg, akárcsak Robespierre, s céljának pedig azt, hogy az életet kiszabadítsa a maga szűkösségéből: nem a politikai emancipáció, nem a szabadság, hanem a jólét és a bőség lesz a forradalom célja.¹⁸³ Ez teljesen logikusan következik egyébként már a szegénység politikai perspektívájából, mert miként azt Arendt kissé szarkasztikusan megjegyzi, a szegények ideáljai nem egyebek, mint az „ínség sivatagának délibábjai: a bőség és a véget nem érő fogyasztás”.¹⁸⁴ Ebben az ideálban, írja néhány évvel korábban a *The Human Condition* című könyvében, van ugyan némi sárm, mindaddig, amíg csak egy álom, de rögtön a „bolondok paradicsomává” válik, mielőst megvalósul.¹⁸⁵

Végezetül pedig az is teljesen nyilvánvaló, mondja Arendt, hogy eddig egyetlen forradalom sem oldotta meg

181 Hannah Arendt: *A forradalom*. Id. kiad. 84.

182 Uo. 82.

183 Uo. 83.

184 Uo. 181.

185 Hannah Arendt: *The Human Condition*. Id. kiad. 133.

a „társadalmi problémát”, egyetlen forradalom sem szabadította meg az embereket a hiány nyomasztó állapotától. Éppen ellenkezőleg, mondhatnánk, akárcsak a XX. század szocialista forradalmi, inkább általánossá tették azt. Abban viszont minden szocialista forradalom a francia forradalom példáját követte, hogy felhasználta az ínség és a nyomor hatalmas erejét az elnyomás elleni harcban, de ugyanakkor vissza is élt velük, akárcsak a jakobinusok, s a régi zsarnokság romjain új diktatúrát épített. Nyilván vitatható, hogy valóban szükségképpen terrorhoz kell-e vezetnie minden olyan kísérletnek, amely politikai eszközökkel akarja megoldani a társadalmi problémát, de az eléggé evidensnek tűnik, hogy a terror és az erőszak már a francia forradalom idején sem pusztán a történelmi konjunktúra, hanem a jogszerűség teljes felszámolásának következményei voltak, vagyis annak következményei, hogy Robespierre a kormányzás jogszerűségét nem az alkotmányra és a törvényekre, hanem a „szükségsszerűsége” alapozta. Amikor összeomlott a politikai és a jogi hatalom, valójában már nem a gazdasági és pénzügyi problémák, hanem „az emberek forogtak kockán”, írja Arendt, akik, akárcsak a *sans-culotte*-ok, nem egyszerűen csak behatoltak, hanem egyenesen „berobbantak” a politikai szférába. Szükségleteik kényszerítőek voltak, és úgy tűnt, hogy csupán az erőszak lehet „elég gyors és hatékony” ahhoz, hogy segíthessen rajtuk.¹⁸⁶ Úgy néz ki tehát, hogy ott, ahol a szükségsszerűség és a kényszer megszállja a politikai szférát, a kormányzás kénytelen a jog és a törvény eszközei helyett az erőszak eszközeihez folyamodni, szükségképpen megsemmisítve ezáltal magát ezt a politikai szférát.¹⁸⁷

De a szegénységet vagy testünk állandó sürgető biológiai kényszereit nemcsak azért nem tudjuk politikailag artikulálni, állítja Arendt, mert szükségképpen erőszakosak. S még csak nem is azért, mert testünknek ezek a kényszerei a „háztartás” problémái, azaz privát természetűek, olyanok tehát, amik nem arra valók, hogy másokkal

186 Hannah Arendt: *A forradalom*. Id. kiad. 118.

187 Uo. 144.

megosszuk őket. (Ezért van az egyébként, teszi hozzá, hogy amikor a szegények a XX. században Amerikában és egyebütt gazdagokká váltak, nem a nyilvánosság, a köz ügyei felé fordultak, hanem egyszerűen csak „megadták magukat az üres idő unalmának”, s kitérték a házuk ajtaját, hogy „a gazdagságukat fitogtassák”, s mutogassák azt, ami „természeténél fogva nem arra való, hogy mindenki lássa”).¹⁸⁸ A szegénységet már csak azért sem lehet politikailag artikulálni, mert a szegényeknek nincs sokfélesége, csak sokasága, ugyanis „kenyér után kiállítani csak egyféleképpen lehet”.¹⁸⁹ Úgy tűnik egyébként, hogy ezt már Danton, a néptribun is elég jól tudta, s némelykor a maga cinikus módján meglehetősen nyilvánvalóvá is tette. Szintén Beaulieu, Eötvös kedvenc újságírója meséli, hogy egyik fiatal ismerőst, Royer-Collard-t, aki tanácstalan volt, hogy vajon csatlakozzék-e a Danton által vezetett népi menethez, vagy sem, a következő szavakkal szólította meg: „Fiatalember, jöjjön, ordítozzék velünk; amikor már megcsinálta a szerencsáját, akkor követheti kedve szerint azt a pártot, amely önnek leginkább megfelel.”¹⁹⁰ Ha a pluralizmus a politika elemi feltétele, akkor ennek lehetősége csak akkor adott, ha már jóllaktunk, azaz testünk sürgető biológiai kényszereitől már megszabadultunk.

Mindezek alapján valaki könnyen juthatna arra a következtetésre, hogy Arendt Marxszal szemben feltétlenül kritikus, holott mi sem áll távolabb a valóságtól. Éppen ellenkezőleg: a *The Human Condition* lapjain többször nevezi Marxot a „munka legnagyobb filozófusának”, a munkáról szóló fejezet elején pedig kimondottan azt írja, hogy bár bírálni fogja Marxot, de ezzel korántsem kíván csatlakozni azoknak a kórusához, akik egykor a megélhetésüket a marxi eszmék bőségének köszönhették, mára viszont hivatásos antimarxisták lettek.¹⁹¹ Ebben, mondja, Constant példáját követi, aki vélhetőleg Rousseau máig legradikálisabb

188 Uo. 90–91.

189 Uo. 122.

190 Eötvös József: *A francia forradalom története*. Id. kiad. 202.

191 Hannah Arendt: *The Human Condition*. Id. kiad. 79.

kritikusa volt, mégsem kívánt csatlakozni, saját szavaival élve, „egy nagy férfiú becsmérőihez”.¹⁹² Ugyanide tartozik, hogy Arendt, aki annyira precízen írta le a totalitárius kormányzás természetét, voltaképpen nem látott semmiféle különbséget szocializmus és kapitalizmus között. 1970-ben interjút adott Adalbert Reifnek, aki többnyire a ’68-as diáklázadásokkal kapcsolatos véleményéről kérdezgette. Arra a kérdésre, hogy mit szól a marxista filozófusoknak és történészeknek ahhoz a véleményéhez, miszerint a kapitalizmusnak „az emberiség jelenlegi fejlettségi fokán” egyedül csak a szocializmus lehet alternatívája, azt válaszolja, hogy az egyik már csak azért sem lehet a másiknak alternatívája, mert mindkettő a masszív „kisajátításon” alapszik. Persze ami Oroszországban van, teszi hozzá, az korántsem szocializmus, hanem „államszocializmus”, de ez pontosan ugyanolyan, mint amilyen az „államkapitalizmus” lenne – vagyis „teljes kisajátítás”.¹⁹³

Mindezzel Arendt korántsem azt akarja mondani egyébként, amit manapság is sokan gondolnak, hogy különbség van a szocializmus megvalósult és ideális formája között, hanem sokkal inkább azt, hogy mindaddig, amíg mind a szocializmus, mind pedig a kapitalizmus a kisajátításon alapszik, semmi értelme különbséget tenni közöttük. Az egyetlen különbség, hogy a szocialista vagy kommunista társadalmak a végletekig vitték a kisajátításnak azt a tendenciáját, ami eredetileg a kapitalista társadalmakat jellemezte, s teljesen megfosztották a polgáraikat, ideértve magukat a dolgozókat is, a tulajdonuktól.¹⁹⁴ Mert az, hogy a munkások együtt birtokolják a gyárakat, azaz a termelés eszközeit, fikció, mint ahogyan maga a „kollektív tulajdon” is fogalmi ellentmondás: a tulajdon már fogalma szerint

192 Benjamin Constant: A régiek és a modernek szabadságának összevetése. In Uő: *A régiek és a modernek szabadsága*. Id. kiad. 235–260, 248.

193 Hannah Arendt: Thoughts on Politics and Revolution. In Uő: *Crises of the Republic*. A Harvest Book, Harcourt Brace&Company, San Diego, New York, London, 1972, 199–233, 212.

194 Uo. 213.

is valami olyasmi, ami az „enyém”.¹⁹⁵ A különbség tehát a nyugati és a keleti tömb országai között, mondja Arendt, nem gazdasági természetű, azaz nem a kapitalizmus és a szocializmus eltérő „természetéből” fakad, hanem abból, hogy a nyugati világban a kisajátításnak ezt a kapitalista tendenciáját mindmáig sikerült valamelyest korlátozni a jog és a politika eszközeivel, köszönhetően többek között annak a ténynek, hogy ezekben az országokban az állam nem lehetett tulajdonos (vagyis eltérően a szocialista országoktól maga az állam nem viselkedhetett kapitalistaként), s így megőrizhette a *politikai*, vagyis korlátozó funkcióját. Így ezekben az ún. „jóléti államokban” mindmáig létezik szakszervezet, sztrájkjog, munkanélküli segély s.í.t., amit a keleti tömb országában hírből sem ismernek. Ellentétben tehát azzal, amit Marx gondolt, a politika nem csupán „felépítmény”, az állam nem csupán a gazdasági rendszer egyik „funkciója”, mert ebben az esetben eleve képtelen lenne gyakorolni ezt a korlátozó funkcióját.

A gondolat a *The Human Condition* VI. fejezetére megy vissza, amelyben Arendt kifejti, hogy a „modern kor” arcélét meghatározó nagy események közül az egyik kétségkívül az egyházi tulajdon kisajátítása volt a reformáció idején, amely útjára indította egyfelől a magántulajdon teljes felszámolásának, másfelől a vagyon és a tőke felhalmozásának Janus-arcú folyamatát.¹⁹⁶ Ebben a folyamatban a tulajdon ugyan nem tűnik el, mondja, sőt egyre inkább gyarapszik, de az, amit korábban „magántulajdonnak” neveztek, s ami alatt elsősorban a földtulajdont értették, fokozatosan átalakul „vagyonná”. A sok egyéb mellett a kettő közötti különbség az, hogy ez utóbbi forrása és eredete egyértelműen a munka, miként azt egyébként már John Locke nagyon világossá tette.¹⁹⁷ A tulajdonnak vagyonná való átalakulása többféle következménnyel is járt. Egyfelől a magántulajdon megszűnésével, azaz a privát

195 Uo. 214.

196 Hannah Arendt: *The Human Condition*. Id. kiad. 248.

197 Uo. 70. Továbbá: John Locke: *Második értekezés a polgári kormányzatról*. Ford. Endreffy Zoltán. Polis Könyvkiadó, Kolozsvár, 1999, 58.

szféra felszámolásával a munka kiszabadul a háztartás kezei közül, ahová pedig már a görögök óta megpróbálták azt száműzni – főként amiatt, mert mindig is azt tartották róla, mint Marx, hogy ti. nem egyéb, mint az embernek a természettel folytatott vigasztalan „anyagcseréje”, „örök természeti szükségyszerűség”, ami „az emberi életet közvetíti”.¹⁹⁸ Olyan tevékenységi forma tehát, amit az élet fenntartásának kényszere ural. Másfelől így a munka általánossá válik a társadalomban, fokozatosan kiszorítva minden más emberi tevékenységi formát, s így az átalakul a „dolgozók társadalmává”, a szónak abban az értelmében, hogy ebben a társadalomban minden tevékenység munkává válik: manapság még az Amerikai Egyesült Államok elnöke is azzal a tudattal lép be az irodájába, mondja Arendt, hogy munkába megy.

A gondolat lényege tehát az, hogy jóval a munkások politikai egyenjogúsítása előtt megtörtént már magának a munkának a „felszabadítása”, hiszen az a háztartásba száműzött, szegélyteljes tevékenységi formából a legnagyobb presztízsű és legáltalánosabb társadalmi elfoglaltsággá vált. Nem a munkásosztály, hanem a munka felszabadítása teremtette meg tehát a dolgozók társadalmát, s ez évszázadokkal megelőzte a munkásoknak a tényleges, politikai értelemben vett egyenjogúsítását. Nem az a lényeg tehát, állítja Arendt, hogy a munkások politikai jogokhoz jutottak, hanem az, hogy ebben a társadalomban minden tevékenységi forma munkává alakult át.¹⁹⁹ Marx gondolkodói nagyságát többek között éppen az mutatja, teszi hozzá, hogy ezt megértette, s ezért politikai programja sem a *munka*, hanem az emberiségnek a *munka alól való* felszabadítása volt. Marx ugyanis megértette, hogy a munka a természeti szükségyszerűség uralmát jelenti, szabadságról tehát csak ott lehet szó, ahol ez a szükségyszerűség megszűnik hatni. Ez Marx teóriájának egyetlen „igazán utópikus” eleme,

198 Marx Károly: *A tőke*. Ford. Nagy Tamás. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1961, 50. (170., 176.)

199 Hannah Arendt: *The Human Condition*. Id. kiad. 126.

mondja Arendt, nem pedig az állam elhalásának korántsem valószerűtlen tézise.²⁰⁰

Anélkül, hogy egyik vagy másik valószerűtlenségét rangsorolni akarnánk, annyit talán érdemes itt megjegyezni, hogy Marx gondolkodásában a kettő mégiscsak mélyen összefüggött egymással. Marx valóban azt gondolta, hogy „a munka szabad minden civilizált országban”, s hogy nem arról van szó, hogy „a munkát felszabadítsuk”, hanem arról, hogy „megszüntessük” (*aufzuheben*).²⁰¹ Következésképpen az ő felfogásában „a kommunista forradalom” sem a munkások felszabadítására, hanem „a tevékenység eddigi módja ellen” irányul, vagyis magát „a munkát szünteti meg”²⁰² – csak hogy ez elképzelhetetlen magának az államnak a lerombolása nélkül. A proletároknak, írja Marx, ahhoz, hogy fölszabaduljanak s „személyileg érvényre jussanak”, eddigi létfeltételüket, vagyis magát a „munkát” kell megszüntetniük. Ennélfogva szöges ellentétben állnak az a „formával” is, amelyben a társadalom egyénei eddig magukat összességükben „kifejezték”, vagyis az állammal, és ahhoz, hogy személyiségüket érvényre juttassák, „meg kell döntenüik az államot”.²⁰³ Az államot azért kell tehát lerombolni, mert az polgárainak összességében maga is a munka kifejezése.

Az ember munka alól való felszabadításának ez a programja egyrészt, ugye, önellentmondás, hiszen ne felejtjük el, hogy ugyanaz a Marx hirdeti ezt, aki a feje tetejére állította a korábbi filozófiai antropológiát, s az ember specifikus tevékenységének nem a gondolkodást, hanem a munkát tette meg, vagyis azt állította, hogy az ember – és egyedül az ember – az, aki „megtermeli a létfenntartási eszközeit”.²⁰⁴ Ha viszont a munka az ember specifikus tevékenysége, kérde Arendt, akkor miért akarja őt Marx a

200 Uo. 130–131.

201 Karl Marx és Friedrich Engels: A német ideológia. In *Marx–Engels Művei*. 3. kötet. Id. kiad. 188.

202 Uo. 39.

203 Uo. 65.

204 Uo. 23.

munka alól való felszabadítása révén egy olyan kommunista társadalomba elvezetni, amelyben a „legnagyobb és leginkább emberi erőre” nincs többé szükség. Az alternatíva tehát „a termékeny szolgaság és a terméketlen szabadság” kényelmetlen alternatívája, de hát Marx, teszi hozzá, még önellentmondásaiban is nagy volt.²⁰⁵ Másrészt viszont könnyen meglehet, hogy „a tegnap utópiája a holnap realitásával válik”,²⁰⁶ s az emberiség valóban felszabadul hamarosan a munka nyűge alól, bár nem a forradalomnak, hanem a „modern technikának” köszönhetően.²⁰⁷

A történelem fintora tehát, hogy alighanem a munka nélküli társadalmat nem a forradalom, hanem a modern technika fogja megteremteni, s minthogy ennek az eshetősége egyre közelebbinek és valószínűsőbbnek tűnik, tökéletesen indokolt, hogy feltegyük a kérdést: *mire* is szabadul fel egészen pontosan az az ember, aki felszabadul a munka nyűge alól? Mert Marxnak a reményét, miszerint ebben a helyzetben az ember kreatív energiái nem szunynyadnak el, s hogy a különbség a polgári társadalomhoz képest csupán annyi lesz, hogy minden emberi tevékenység pusztán „hobbivá” alakul, a történelem megint csak nem látszik alátámasztani. Lehetségesnek persze lehetségesnek tűnik, hogy „reggel vadászam, délután halászsza-
szam, este állattenyésztéssel foglalkozzam, ebéd után kritikus legyek, ahogy éppen kedvem tartja – anélkül, hogy valaha vadásszá, halásszá, pásztorrá, kritikussá válnék”,²⁰⁸ nehogy tevékenységem „elidegenedjen” tőlem és „dologi hatalommá szilárduljon” fölöttem, csakhogy tapasztalataink szerint korántsem ez történik. Hanem sokkal inkább az, amit Arendt mond, hogy ti. az emberek egyszerűen csak megadják magukat az üres idő unalmának. A dolgozók

205 Hannah Arendt: *The Human Condition*. Id. kiad. 105.

206 Uo. 131.

207 Hannah Arendt: *A forradalom*. Id. kiad. 147; Lásd még: Hannah Arendt: Munka, előállítás, cselekvés. Ford. Hogyinszki Éva. In Balogh László Levente – Bíró-Kaszás Éva (szerk.): *Fogódzó nélkül. Hannah Arendt olvasókönyve*. Id. kiad. 171–193, 177.

208 Karl Marx és Friedrich Engels: A német ideológia. In *Marx–Engels Művei*. 3. kötet. Id. kiad. 34.

társadalmának a vége, vagyis a munka megszűnése, így alighanem az emberiséget valóban „a legsterilebb és a legpusztítóbb passzivitásra” kárhoztatja.²⁰⁹

Ez már magának a munkának a jellegéből fakadóan is szinte törvényszerű. Mert az igaz lehet ugyan, hogy a munka révén az ember, miután megtermeli saját létfenntartásának feltételeit, egyszersmind „fölösleget” is termel, amit aztán a tőkés kapitalista saját hasznára elvon, de ellentétben az egyéb tevékenységi formákkal, a munka és az ún. „munkaereje” révén az ember aligha lehet képes bármi egyebet is termelni, mint „életet”.²¹⁰ Mindaz, amit munka révén termelünk meg, arra való, hogy az élet fenntartásának érdekében rögtön el is fogyasszuk, akárcsak a kenyeret, ellentétben mondjuk a különféle mesterségek révén előállított tárgyakkal, amelyek arra valók, hogy általuk a világunkat berendezzük és lakhatóvá tegyük. A munka, amennyiben az élet törvényszerűségeinek engedelmeskedik, maga is az élet ritmusát veszi fel, életszerűvé válik: az életnek az örök szabályszerűsége, nevezetesen, hogy szünetlik, növekszik és pusztul, a munkában a termelés és a fogyasztás állandó, ciklikus mozgása által van jelen.²¹¹ Egy olyan társadalomban, amelyben minden emberi tevékenység munkává alakul át, ennek nem csupán az lesz a szinte törvényszerű következménye, hogy a „legfőbb jóvá” maga az élet (vagyis a pusztta élet fenntartása) válik, hanem az is, hogy az ember által előállított javak mind „fogyasztási javakká” alakulnak át, ami alapvetően meghatározza a természetüket és az élettartamukat.²¹²

Ebben a társadalomban egy asztalt vagy egy széket szinte ugyanolyan gyorsan fogyasztunk el, mint egy ruhát, a ruhát pedig szinte ugyanolyan gyorsan, mint egy kenyeret,²¹³ s még a hagyományosan a legidőtállóbbnak

209 Hannah Arendt: *The Human Condition*. Id. kiad. 322.

210 Uo. 88. Lásd még: Karl Marx és Friedrich Engels: *A német ideológia*. In *Marx–Engels Művei*. 3. kötet. Id. kiad. 30.

211 Uo. 96–101.

212 Uo. 319.

213 Uo. 124.

gondolt tárgyak, például a műalkotások is átalakulnak a tömegkultúra hatására egyszerű fogyasztási javakká.²¹⁴ Marx reménye, hogy a munka alól felszabadított ember nem veszíti majd el a produktív energiáit, mechanisztikus világszemléletének azon az illúzióján alapult, állítja Arendt, hogy a „munkaerő”, mint minden más erő, nem vész el, s ha egyszer az embernek nem kell majd azt az élet fenntartásárára fordítania, akkor automatikusan fordul a „magasabb rendű” tevékenységek felé.²¹⁵ S bár logikus lenne azt gondolni, hogy az embernek a munka alól való felszabadítása egyszersmind értelemszerűen a fogyasztás kényszere alól való felszabadítását is jelenti, a valóságban inkább az történik, hogy a termelés és a fogyasztás egyensúlyának megbomlása következtében az ember kénytelen a maga produktív energiáit teljes egészében a fogyasztásra fordítani. Ebben merül ki manapság a „szabadidő” fogalma, s ez a magyarázat a boldogság általános hajszolása és az általános boldogtalanság szembeszökő ellentétére a társadalmunkban. Egyrészt azért van ez így, mondja Arendt, mert a fogyasztási javak természetüknél fogva képtelenek tartós örömet okozni, másrészt pedig azért, mert a „szociális boldogság”, az *animal laborans* eme sajátos igénye csak ott érhető el, ahol a kimerültség és a feltöltődés, „a fájdalom és a tőle való megszabadulás” között tökéletes egyensúly van.²¹⁶

Arendt nyilvánvaló módon fölöttébb kritikus ezekkel a fejleményekkel szemben, bár hangsúlyozni kell azt is, hogy a látszat ellenére kritikája korántsem fullad ki a konzumerizmus szokványos bírálatában, s hogy ennek a bírálatnak a végső szempontja nem társadalomfilozófiai, hanem *politikai*. Szerinte ugyanis nemcsak az a gond napjaink társadalmával, hogy akárcsak a dolgozók korábbi

214 Uo. 134; Továbbá: Hannah Arendt: A kultúra válsága. Ennek társadalmi és politikai jelentősége. In Uő: *Múlt és jövő között*. Id. kiad. 204–232.

215 Uo. 133.

216 Uo. 134; Lásd még: Hannah Arendt: Munka, előállítás, cselekvés. In Balogh László Levente – Bíró-Kaszás Éva (szerk.): *Fogódzó nélkül. Hannah Arendt olvasókönyv*. Id. kiad. 178–180.

társadalmát, ezt is a szükségszerűség uralja, noha ennek láthatóan egyre kevésbé van tudatában, mert egyre kevésbé ismeri a verejtékes munka kínjait, s így hajlamos megfedkezni arról, hogy a fogyasztást is ugyanaz a szükségszerűség uralja, mint a termelést.²¹⁷ Hanem sokkal inkább az, hogy ebben a társadalomban szükségképpen megsemmisül a nyilvánosság szférája, azaz a politikai tevékenység tere. Éspedig nem csupán azért, mert minden tevékenység, lévén munka vagy fogyasztás, óhatatlanul privát természetű, s így a nyilvánosság eleve nem lehet más, mint a privát tevékenységek nyilvános megmutatása – bár az talán magát Arendtet is meglepte volna, hogy manapság az ún. „szociális média” nyilvánossága kimerül annak megmutatásában, hogy éppen mit eszünk. Hanem azért is, mert ebben a világban, vagyis a dolgozók munka utáni társadalmában, éppen azért, mert az a dolgozók korábbi társadalmából alakult ki, a cselekvésnek minden végső motívuma elvész, márpedig cselekvés nélkül politika elképzelhetetlen: a nyilvánosság terét a politika a beszéd és a *cselekvés* révén lakja be.

Az, hogy a dolgozók társadalmából hiányozik a cselekvés minden motívuma, s következésképpen maga a politika is, teljesen egyértelmű már Marx filozófiájában, állítja Arendt.²¹⁸ Bár tény, hogy az állam elhalásától Marx egy olyan *közösség* kialakulását remélte, amelyben az egyén majd megkapja az eszközöket ahhoz, hogy „hajlamait minden irányban kiművelje”, s így lehetővé válik „személyes szabadsága”,²¹⁹ valójában a „társadalmi” vagy „társadalmasított” emberiség a társadalomnak olyan állapota, amelyben nem az önző érdekek sokasága, hanem egyetlen érdek uralkodik, legyen ez valamely osztálynak vagy magának az emberiségnek az érdeke. Ezáltal odavész, mondja Arendt, az utolsó olyan indok is, ami az embert még cselekvésre készthette, legyen az bár annyira alantas is, mint az

217 Uo. 235.

218 Uo. 321.

219 Karl Marx és Friedrich Engels: A német ideológia. In *Marx–Engels Művei*. 3. kötet. Id. kiad. 63.

önérdek, s helyette nem marad más, mint a természet ereje, magának az életnek az ereje, amely immár az egész társadalmat (vagy pontosabban: a társadalmat mint egészet) irányítja, s amelynek egyedüli célja, ha van ilyen, az emberi faj fennmaradása. Ennek az erőnek minden emberi képesség alá van vetve: még magának „a gondolkodásnak a folyamata” is „természeti folyamat”, írja Marx egyik levelében Kugelman-nak.²²⁰ Már csak azért sem történhet meg tehát ebben a helyzetben a magasabb rendű képességek kifejtése, mondja Arendt, mert semmiféle magasabb rendű képességre nincs szükség ahhoz, hogy az egyén a saját életét a faj szolgálatába állítsa; mindösszesen arra van szükség, hogy dolgozzon, s ezáltal a saját és a családja létfenntartását biztosítsa. Vagy, miként Marx fogalmazott: hogy saját életét termelje a „munkában”, s az idegen életet a „nemzésben”.²²¹ Az, hogy ebben a társadalomban minden emberi tevékenység munka, egyszersmind az is jelenti tehát, hogy az összes emberi tevékenység alá van vetve a természeti folyamat kényszerének, s teljesen jogosan írhatta ezért Marx a *Tőke* tervezett, IV. kötetében, az *Értéktöbblet-elméletekben*, hogy Milton ugyanazon okból „termelte” az *Elveszett paradicsomot*, „amelyből a selyemhernyó selymet termel”.²²²

220 Marx: Ludwig Kugelmanhoz. In *Marx–Engels Művei*. 32. kötet. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1974, 540–542, 541.

221 Karl Marx és Friedrich Engels: A német ideológia. In *Marx–Engels Művei*. 3. kötet. Id. kiad. 30.

222 Karl Marx: *Értéktöbblet-elméletek I.* Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1958, 365.



A NACIONALIZMUS KELETKEZÉSE: A NEMZETI SZUVERENITÁS MODERN ESZMÉJE

A francia forradalom és az ún. „polgári intellektualizmus”

A nacionalizmust, a XIX. és a XX. századoknak ezt a legmesszebb ható és leginkább tragikus történelmi következményekkel járó politikai jelenségét már csak azért is nehéz a maga teljességében megérteni, mert kétségbevonhatatlan történelmi jelentősége dacára jószerével azt sem tudjuk máig megmondani róla, hogy micsoda. Aligha tévedünk ugyanis nagyot, ha azt állítjuk, hogy a nacionalizmus egyszerre lehet érzés, lojalitási forma, ideológia, filozófiai eszmerendszer, esetleg folyamat – feltéve, hogy folyamaton itt valamely nép nemzetté alakulását, illetve az egyes nemzetállamok keletkezésének történelmi folyamatát értjük. S mivel a nacionalizmus már természetéből fakadóan is olyan, hogy képes egyszerre többféle formát ölteni, mindenkinek, aki a megértés szándékával közelít felé, valamilyen előzetes módszertani döntést kell hoznia. Teljesen nyilvánvaló ugyanis, hogy egy politikai eszmerendszert, akár még a maga történetiségében is, másként kell vizsgálnunk és megértenünk, mint egy történelmi folyamatot.

A modern nacionalizmuskutatót, ezt a politikatudomány, a szociológia és a történettudomány közös határán elhelyezkedő kvázi-diszciplínát elsősorban az jellemzi, hogy a nacionalizmust *folyamatnak*, mégpedig a „nemzetépítés” folyamatának tekinti, mert a szociológiával érintkező s abból módszertani értelemben építkező tudományként alapvetően ekként látja megragadhatónak. Azt, hogy miként intézményesül egy nemzet és vele párhuzamosan a nemzetállam,

viszonylag pontosan le tudjuk írni a szociológia fogalmaival, ellentétben mondjuk a nemzeti érzelmek működésének a mechanizmusaival. A tárgy természetét illető előzetes, tudatos vagy kevésbé tudatos döntésből aztán természetszerűen következik a másik, vagyis a módszert illető döntés. Ezért, ha megnézzük, zömmel olyan elméleteket fogunk találni az ún. „nacionalizmus-elméletek” között, amelyek a nacionalizmust a szociológia valamilyen modellalkotó eljárásának segítségével magyarázzák. Ez egyfelől azt jelenti, hogy igyekeznek az egyes nemzetek vagy nemzetállamok keletkezésének folyamatából általános érvényű, magyarázó modelleket leszármaztatni, másfelől viszont azt, hogy ezen folyamatok mögött megpróbálnak bizonyos „társadalmi feltételeket” felfedezni, mint amilyen például az iparosodás s az agrártársadalomról az iparira való átmenet – hogy csak a legismertebb ilyen elméletet, az Ernest Gellnerét említsük.²²³

Ami talán kevésbé tudatosul mindeközben a nacionalizmus modern kutatóiban (bár Gellnerben kétségkívül tudatosult), az az, hogy amennyiben a nacionalizmust folyamatnak tekintjük, s *keletkezésében* akarjuk azt megérteni, nemcsak a társadalmi jelenségek, hanem a *történelmi* jelenségek megértésének módszertanát illetően is döntéseket kell hoznunk – talán nem kimondottan történelemfilozófiaiakat, de módszertaniakat mindenképpen. Az olyasfajta magyarázatoknak ugyanis, amilyenekkel Gellner kísérletezett, ahol társadalmi feltételek magyaráznak történelmi jelenségeket, óhatatlanul az lesz az egyik eredménye, hogy a nemzet és a nemzetállam keletkezését, ha nem is történelmi szükségszerűségnek, de legalábbis, ahogyan maga Gellner fogalmazott: „szociológiai szükségszerűségnek” fogjuk látni. A nacionalizmus, írta Gellner, „szükségképpen következménye bizonyos társadalmi feltételeknek, s történetesen úgy adódott, hogy ezek a *mi* társadalmi feltételeink, s mint ilyenek nagyon elterjedtek, mélyek és áthatóak”.²²⁴ Ezért aztán az is volt a

223 Lásd: Ernest Gellner: *Nations and Nationalism*. Basil Blackwell, Oxford, 1983.

224 Ernest Gellner: *Nationalism*. New York University Press, New York, 1997, 11.

meggyőződése, hogy az európai modernitás nemzetállam és nacionalizmus nélkül nem képzelhető el: ezek az ipari forradalom szükségszerű, noha nem kizárólagos következményei. Holott természetesen ez is, mint minden más történelemfilozófiai előfeltevés, alapjában véve vitatható.

Nemcsak az a probléma tehát az ilyesfajta, szociológiai típusú magyarázatokkal, hogy mint minden modellalkotó eljárás, ezek is a tények szelektív kezelését feltételezik, bár persze ez is probléma. Miért van az például, kérde Charles Taylor, kimondottan Gellner elméletével vitázva, hogy a nacionalizmus úgymond „preindusztriális” társadalmakban is létrejött – merthogy létrejött, az tény, de erre a tényre Gellner elmélete nem ad semmiféle magyarázatot.²²⁵ Hanem az is, hogy a szociológiai szükségszerűség nem is annyira szociológiai, mint inkább történelemfilozófiai tézise miatt ezek „teljesen kiiktatják az embert a történelemből” (ahogy egykor még Tocqueville fogalmazott), azaz a szociológiai szükségszerűség oltárán feláldozzák az emberi cselekvés történelmi kontingenciáját. Ez volt egyébként már Gellner idősebb egyetemi kollégájának, Elie Kedourie-nek is az egyik alapvető ellenvetése Gellner elméletével szemben, s ezért volt az, hogy a kettejük közötti egyre inkább elmérgesedő vitában Kedourie a nacionalizmusnak ezt a Gellner-féle, ahogy ő mondta: „marxista” értelmezését többek között éppen „antiindividualistának” nevezte.

Kedourie számára a nacionalizmus, éppen ellenkezőleg: történelmi akcidencia vagy kontingencia, nem egyéb, lényegét tekintve, mint egy „ideológiai” konstrukció. A nacionalizmusról szóló könyvének már a híres kezdő sorával is pontosan jelzi ezt a módszertani alapállását: „a nacionalizmus egy olyan doktrína – írja –, amit Európában találtak ki a XIX. század elején”²²⁶ Láthatóan nem csak a történelemfilozófiai látószög különbözik itt tehát, hanem

225 Lásd: Charles Taylor: *Nationalism and Modernity*. In Robert McKim – Jeff McMahan (eds.): *The Morality of Nationalism*. Oxford University Press, Oxford, New York, 1997, 31–55, 34.

226 Elie Kedourie: *Natonalism*. Hutchinson University Library, Second (revised) edition, London, 1961, 9.

a mögöttes hatóokok *természetére* vonatkozó feltevés is, s alighanem Gellner egész elmélete e kettővel való tudatos szembehelyezkedésből érthető meg. Azt is írja egyébként, hogy a Kedourie nézeteivel való számvetés volt az, ami valamilyen módon felébresztette „a dogmatikus szendergéseiből”.²²⁷ Az olyasféle magyarázatok ugyanis, mint a Kedourie-é, amelyek a nacionalizmus keletkezése mögött nem annyira társadalmi feltételeket, mint inkább eszmei hatóokokat azonosítanak, s elsősorban egy ideológia politikai intézményesülésének a folyamatára figyelnek, a szociológus számára talán mindig is idegenek lesznek, mint ahogyan valamely eszme politikai intézményesülésének a folyamata a szociológia modellalkotó eljárásainak segítségével nehezen is ragadható meg – ezért szociológiai szempontból nézve talán valóban képtelenség is. Bár tegyük hozzá gyorsan, hogy éppen Tocqueville, a modern politikai szociológia atyja volt az, aki példás empátiával rajzolta meg a francia forradalomról szóló híres könyvében azt a folyamatot, ahogyan a XVIII. század „politikai filozófiája” fokozatosan leszivárgott a népbe, odáig menően, mondja ő, hogy végül „még a nők és a parasztok képzeletét is felgyújtotta”.²²⁸

Az a gondolat, ami a XVIII. század politikai filozófiájának a lényege, állítja Tocqueville, miszerint a társadalomban uralkodó „bonyolult és hagyománnyá vált szokásokat az észből és a természetjogból levezetett egyszerű és elemi szabályokkal” kell helyettesíteni, s amiben a XVIII. század filozófusai, az őket egyébként elválasztó minden szemléleti különbség ellenére is egyetértettek, ugyan nem volt új, mert korábban is felbukkant „a képzeletüket megzabolázni képtelen emberek fejében”, de csak a francia forradalommal vált közkinccsé. Először ugyan csak a filozófusok körében terjedt el, mondja, de hamarosan „leereszkedett a népbe”, s „a politikai szenvedélyek formáját és sugárzását is magára öltötte”, aminek hatására egyszer csak „a napszámosok és

227 Ernest Gellner: *Nationalism*. Id. kiad. 10.

228 Alexis de Tocqueville: *A régi rend és a forradalom*. Ford. Hahner Péter. Atlantisz Kiadó, Budapest, 1994, 170.

naplopók” is „a társadalmak elvont és általános törvényeit” kezdték vitatni. Ha tehát elfogadjuk azt a nézetet, miszerint a nacionalizmus a francia forradalom során bekövetkező történelmi változások terméke (és körülbelül ez az egyetlen olyan gondolat, amelyben a nacionalizmus keletkezését kutató történészek, szociológusok, politológusok és filozófusok ma valamelyest egyetértenek), akkor érdemes figyelni arra is, hogy a francia forradalom abban is az összes későbbi – szocialista – forradalom mintáját képezte, hogy volt úgymond „filozófiája”. Nem hiába mondta Robespierre, jóval Marx előtt, hogy a célunk az, hogy „valóra váltsuk a filozófia ígéreteit”.²²⁹ S minthogy ez a filozófia az összes hagyomány eltörlését követelte, ígéreteinek valóra váltása nem is igen ölthetett más formát, mint a forradalomét.

A francia forradalomnak ez a merőben újszerű és szokatlan vonása, ti. az, hogy volt filozófiája, már a kortársak figyelmét is felkeltette, jól bizonyítja ezt Burke számos kirohanása a *Töprengések* lapjain a „metafizika” politikája és politikusai ellen.²³⁰ Amiben Burke láthatóan tévedett, az az, hogy Rousseau és Voltaire gondolatai a francia forradalom idején egyforma súllyal estek volna latba, s hogy a forradalmárok egyszerre lettek volna „Voltaire tanítványai” és „Rousseau megtértei”.²³¹ Amiben viszont láthatóan nem tévedett (noha ezeket a gondolatait jóval Robespierre hatalomra jutása előtt vetette papírra), az az, hogy a forradalmárok valóban „még paradoxonaikban is Rousseau szolgálai imitátorainak bizonyultak”, s hogy „még hitetlenségük is fenntartások nélküli hitről” tanúskodott.²³² Robespierre írja az *Emlékirataiban*, hogy bár Voltaire munkáit eleinte ifjonti lelkesedéssel olvasta, hamarosan „megundorodott” tőle, mert „hitre vágyott”. Voltaire „szkeptizmusa” kiábrándította, s különösen a „Rousseau elleni

229 Maximilien Robespierre: A politikai erkölcs elveiről. In Uő: *Elveim kifejtése*. Id. kiad. 421–442, 423.

230 Edmund Burke: *Töprengések a francia forradalomról*. Id. kiad. 148, 150, 181, 284, 288, 329, 333.

231 Uo. 177.

232 Uo. 273.

gyűlöletét” tartotta megbocsáthatatlannak. Ezzel szemben „a Társadalmi szerződés írója” már akkor is „teljes csodálatának tárgya volt”, hódolt a „lángeszének” és csodálta „jellemét”.²³³ Nem osztozott soha, állítja, a párizsiak „elvakult csodálatában” Voltaire iránt, de „az Ermenonville-i remete” iránt érzett rajongása meghaladta az utóbbi „leghevesebb tisztelőinek” bámulatát is.²³⁴

Az, hogy a francia forradalomnak volt filozófiája, nem csupán azt jelenti azonban, hogy bizonyos, meglehetősen elvont és nehézkes filozófiai eszmék, mint például a népszuverenitás rousseau-i eszméje, fokozatosan leszivárogtak a nép közé, hanem azt is, hogy ez a filozófia kifejezetten „tudományos politikát” követelt. Amit tehát Mannheim a francia forradalommal megszülető „polgári intellektualizmusnak”²³⁵ nevezett, kétségkívül jellemezte ezt a forradalmat, bár ennek a törekvésnek a legfőbb szószólója a forradalom kezdeti időszakában még nem maga Robespierre volt, hanem Rousseau másik lelkes „tanítványa”, Sieyès, aki a harmadik rend 20 párizsi követének egyikeként került be a rendi gyűlésbe. Carlyle úgy írja le, mint könnyű, vékony embert, aki hideg, de ruganyos és szívós, és mindenekfölött el van telve a „logika büszkeségével”.²³⁶ Állítólag egyszer azt mondta Dumont-nak, hogy „a politika az a tudomány, melyet én azt hiszem, tökélyre vittem”. (*La politique est une science que je crois avoir achevée.*)²³⁷

Nyilván a francia forradalom kortársai, mint például Burke, még nem rendelkeztek a XIX. század viktoriánus történetíróinak azzal a történelmi perspektívájával, mint Carlyle, s ha fel is figyeltek erre a jelenségre (Burke kétségkívül felfigyelt), természetesen nem láthatták, legfennebb

233 Maximilien Robespierre: *Emlékiratai*. Id. kiad. 27.

234 Uo. 28.

235 Karl Mannheim: *Ideológia és utópia*. Ford. Mezei I. György. Atlantisz Kiadó, Budapest, 1996, 143.

236 Thomas Carlyle: *A francia forradalom I*. Ford. Baráth Ferencz. A Magyar Tudományos Akadémia Könyvkiadó Vállalata, Budapest, 1875, 217.

237 Etienne Dumont: *Souvenirs sur Mirabeau et sur les deux premières assemblées législatives*. Librairie de Charles Gosselin, Paris, 1832, 64.

sejthették ennek a távlati következményeit. A következő század közepére azonban egyre inkább elfogadottá vált az a nézet (valószínűleg nem függetlenül az időközben lezajlott további forradalmak történelmi tapasztalatától), hogy a politika művelésének *gyakorlata* a francia forradalommal tartósan és alighanem visszavonhatatlanul megváltozott. Kérdés, hogy mennyi volt ebben az 1848-cal és a kossuthi politikával való számvetés igénye, de Eötvös József kimondottan azt írta a francia forradalomról szóló, emigrációban keletkezett feljegyzéseiben, hogy a francia Alkotmányozó Nemzetgyűlés az emberi jogok nyilatkozatával elhagyta a „gyakorlati élet mezejét, s tisztán a teória terére ment át”.²³⁸ Működésének irányt, tette hozzá, többé nem a „létező állapot” adott, vagyis nem a „valóság, amelyet maga körül látott”, hanem a különféle teóriák, mindenekelőtt azonban az *Ember és polgár jogainak nyilatkozata*. Ezzel, állítja Eötvös, a politika, amely más korokban és népeknél az orvosi tudományra volt hasonlatos, azaz a létező bajok „elhárításával” foglalkozott, elkezdett Faust famulusaként viselkedni, s tulajdonképpen nem gyógyítani, hanem „újraszerkeszteni akart egy népet”.²³⁹

Eötvös itt ugyan érezhetően idealizáló leírást ad a forradalmat megelőző idők politikai tevékenységéről, de a meglátása, miszerint a francia forradalommal kezdődően a politika művelésének gyakorlata radikálisan megváltozott, alapvetően helyes. Ebből pedig számunkra egyebek mellett az a módszertani következtetés is adódik, hogy amennyiben a nacionalizmus keletkezését a francia forradalom történetéből vagy a francia forradalom történetének összefüggésében akarjuk megérteni (s minthogy a nacionalizmus a francia forradalommal *együtt* keletkezett, aligha van másféle opciónk), akkor óhatatlanul az események mellett az eszméket is meg kell vizsgálnunk: pontosabban az események mögött meghúzódó különféle filozófiai elképzeléseket is vizsgálat tárgyává kell tegyük – ebben és ennyiben igazat kell tehát adnunk Kedourie-nek, aki a nacionalizmus

238 Eötvös József: *A francia forradalom története*. Id. kiad. 100.

239 Uo. 101.

mögött a filozófiai eszméket gyanította (bár abban viszont meg alighanem Gellnernek volt igaza, hogy Kedourie álláspontjával, miszerint a nacionalizmusnak az akarat autonómiájáról szóló kanti tanítás lett volna az első filozófiai kifejezése, szinte lehetetlenség egyetérteni).

A legjobb módszer az események mögött meghúzódó eszmék vizsgálatára pedig alighanem mindmáig az lehet, amit maga Tocqueville is követett a forradalomról és a régi rendről szóló könyvének megírása közben, s amit a következőképpen írt le gyerekkori barátjához, Kergorlay-hez intézett egyik levelében: „Jól tudod, hogy ezen olvasmányokban nem a tényeket keresem, hanem a gondolatok és az érzelmek mozgását. Ezt szeretném leginkább megfesteni; az egymást követő változásokat, amelyek a társadalmi állapotokban, az intézményekben, a franciák elméjében és erkölcsi szokásaiban bekövetkeztek a forradalom előrehaladásával, ez az én témám. Hogy mindezt jól láthassam, arra mindmáig egy módszerem van: valamiképp együtt élni a forradalom minden egyes pillanatát a kortársakkal.”²⁴⁰ Ha tehát az elkövetkezőkben megkíséreljük a nacionalizmus keletkezésének rövid történeti összefoglalását adni, akkor azt korántsem valamiféle magyarázó modell megalkotásának a szándékával tesszük. Ilyesmi talán nem is lehetséges, mert a történelem, amennyiben széttartó emberi cselekedetek közös eredője, nem valami olyasmi, ami modellezhető lenne. Ezért is mondta Kedourie, hogy a történelemnek nincsenek „irányvonalai”, s hogy megértéséhez nem magyarázó elvekre, hanem szavakra van szükség, amelyekkel elmeséljük. És ez valószínűleg akkor is így van, ha ez a történet, miként az alább következő is, nem annyira a tények egymásutánjának, hanem inkább, ahogy Tocqueville mondta: „a gondolatok mozgásának” a története.

240 Alexis de Tocqueville: To Louis de Kergorlay, May 16, 1858. In *Uő: Selected Letters on Politics and Society*. University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1985, 371–374, 372–373.

Az emberi jogok és a nemzeti szuverenitás eszméje

Annál is inkább furcsa, hogy Kedourie az akarat autonómiájáról szóló kanti tanításban vélte a nacionalizmus első filozófiai kifejezését megpillantani, mert már a francia forradalom legelején teljesen nyilvánvalóvá vált, hogy melyek azok az eszmék, amelyek ezt a lázadást vezérlik. Mert a francia forradalom, legalábbis a kezdet kezdetén, valóban nem volt más, mint a „harmadik rend” szigorúan politikai lázadása, s irányadó eszméi már Sieyèsnek az 1789 januárjában közreadott, *Mi a harmadik rend?* című pamfletjében tiszta, világos és egyértelmű megfogalmazást nyertek. Sieyès pamfletjének hihetetlen népszerűsége a párizsiai körében (odáig menően, hogy főbb gondolatait rigmusokba, dalokba és versikékbe, ún. *poissard*-okba foglalták) valószínűleg annak tudható be, hogy pontosan tükrözte a korabeli közhangulatot. Ezért a történész is, ha a francia forradalom eszmei kiváltó okainak kíván utánajárni, kénytelen, akárcsak például François Furet, a forradalomról szóló munkáját Sieyès pamfletjének tárgyalásával kezdeni.²⁴¹

Melyek voltak Sieyès főbb gondolatai? Egyrészt ott volt az a követelés, hogy a harmadik rend, ami eddig ugyan „semmi” volt (értsd: ki volt zárva a politikai hatalomból), helyzete szerint azonban „minden”, azt kívánja, hogy „legyen valami”.²⁴² Másrészt az a meggyőződés, hogy a harmadik rend magában foglal mindent, „amire egy teljes nemzet létrehozásához szükség van”,²⁴³ az arisztokrácia tehát csupán „álnép”, „elkülönült nép”, amely „a valódi nemzetre” tapad, mint valamiféle „növényi daganat”.²⁴⁴ Harmadrészt, hogy az arisztokrácia privilégiumai már csak azért is jogtalanok, mert a hódító frankoktól származtatják

241 François Furet: *A francia forradalom története*. Ford. Pöcz Erzsébet. Osiris Kiadó, Budapest, 1999, 15.

242 Sieyès: *Mi a harmadik rend? 1789 január*. In Hahner Péter (szerk.): *A nagy francia forradalom dokumentumai*. Id. kiad. 36–43, 36.

243 Uo. 38.

244 Uo. 39.

azokat, vagyis hogy a rendi különbségek mögött etnikai különbségek is vannak: vissza kell kergetni tehát az arisztokratákat „Frankónia erdeibe”, s az ekként „megtisztított nemzet” tagjai majd azzal vigasztalhatják magukat, hogy immár csak „gallok és rómaiak” leszármazottai. Legvégül pedig az, hogy csak a nemzet lehet szuverén, s így csak neki van egyedül joga „alkotmányt csinálni”.²⁴⁵

Bár ezeket a követeléseket a francia forradalom egytől egyig megvalósította (a harmadik rend már 1789. június 17-én a hatalom effektív birtokosa lett, az augusztus 4-i határozatokkal eltörölték Franciaországban a nemesi kiváltságokat, s az arisztokrácia pedig már júliusban, a Bastille után elkezdett emigrálni, bár nem Frankónia erdeibe, hanem többnyire Svájcba és más környező országokba), legnagyobb hatásúnak mindezek közül kétségtávol a nemzeti szuverenitás új eszméje bizonyult. Az Alkotmányozó Nemzetgyűlés ezt az eszmét is felkarolta, s mindjárt az *Ember és polgár jogainak nyilatkozatával* már 1789. augusztus 26-án ki is nyilvánította. A harmadik cikkely szerint ugyanis „minden szuverenitás alapelve lényegileg a nemzettől származik”.²⁴⁶ S már ez a tény is fel kellene hívja a figyelmet arra, hogy a francia forradalom filozófiájában a nemzeti szuverenitás követelése valamiképpen a természetes emberi jogok eszméjéhez kapcsolódik. Ez pedig egyszerre meglepő és tanulságos. Meglepő, mert míg a természetes emberi jogok eszméje az egyetemesség igényét hordozza, lévén ezek a jogok minden embert megilletnek, addig a szuverenitás mindig egy partikuláris politikai közösség, meghatározott nemzet szuverenitása. Tanulságos, mert bizonyos mértékig már magyarázza az említett jognyilatkozat címében tetten érhető kettősséget, hiszen az egyszerre beszél az *ember* és a *polgár* jogairól, azaz olyan jogokról, amelyek minden embert megilletnek, s olyanokról, amelyek csak egy partikuláris politikai közösség, valamely nemzet tagjait.

245 Uo. 41.

246 Az Emberi és polgári jogok nyilatkozata, 1789. augusztus 26. In Hahner Péter (szerk.): *A nagy francia forradalom dokumentumai*. Id. kiad. 84–86, 85.

Mondhatná erre persze valaki, hogy az emberi jogoknak és a nemzeti szuverenitásnak egyazon dokumentumba való foglalása még nem bizonyítja ezek *szerkezeti* összefüggését, hiszen mindez végső soron akár véletlenszerű történelmi egybeesés is lehet. Minden jel arra mutat azonban, hogy itt többről van szó, mint egyszerű történelmi egybeesésről, s hogy az emberi jogok és a nemzeti szuverenitás eszméi között egy meglehetősen bonyolult és többirányú kapcsolat áll fenn. Egyik irányban ez egy *feltételezettségi* viszony, amit egyébként nem különösebben nehéz átlátni: egyszerűen arról van szó, hogy az úgynevezett természetes jogok csakis az állampolgárság révén gyakorolhatók, vagyis az egyetemesként kinyilatkoztatott jogok csakis egy partikuláris politikai közösségben, adott nemzeti közösségben válnak valóságossá. Ugyanakkor viszont ez a kapcsolat *fordított* irányban is fennáll, vagyis mondhatjuk azt, hogy a népszuverenitás igénye magából a természetes jogok eszméjéből *következik* – ennek megértéséhez azonban már Rousseau, de főként Sieyès politikai filozófiájához kell fordulnunk.

Quentin Skinner, a jeles cambridge-i eszmetörténész szerint az egyik legsúlyosabb hiba, amit csak politikai eszmetörténész elkövethet, hogy egy adott mű jelentését összekeveri a történelmi jelentőségével. Rousseau esetében viszont ezt a hibát szinte lehetetlenség elkerülni. Az ő *Társadalmi szerződése* ugyanis annyira szorosan összefonódott a francia forradalommal, hogy kérdés: mit és mennyit tudnánk ma a rousseau-i politikai filozófiáról, ha nem következik be később a francia forradalom. Mert az, hogy ehhez a forradalomhoz Rousseau politikai, erkölcsi és vallási nézetei adták meg az alapot, már a kortársak számára evidenciának számított, és a nézet, az idők folyamán, ahelyett, hogy veszített volna népszerűségéből, egyre elfogadottabbá vált. Ami főképp azért furcsa, mert a történészek szerint van néhány tény, amely kifejezetten ellene szól. Túl azon, hogy a forradalom kitörésének évében Rousseau már több mint tíz éve halott, azt is elég jól lehet bizonyítani (a korabeli magánkönyvtárak katalógusainak levéltári vizsgálatával), hogy Rousseau a saját korában nem volt különösebben

közkedvelt politikai szerző: a *Társadalmi szerződése* csak elvétve fordult elő ugyanis ezekben a könyvtárakban. Nyilván ez nem jelenti azt, hogy Rousseau ne lett volna népszerű, de elsősorban nem mint politikai filozófus, hanem mint moralista volt közismert. Kétségtől igaza van tehát Simon Schamának, amikor azt írja a francia forradalomról szóló terjedelmes „krónikájában”, hogy Rousseau politikai főműve „sohasem jutott olyan óriási és rajongó olvasótáborhoz, mint nevelési »életrajza«, az *Émile* és a *Nouvelle Héloïse*”.²⁴⁷

De ha Rousseau nem is volt a maga korában közkedvelt politikai szerző (bár persze ennek ellenére *A társadalmi szerződésről* című könyvét „olvasták és értették a forradalom előtt”, mondja Schama), „tanítványai”, előbb Sieyès, majd később Robespierre révén mégis a francia forradalom eseményeire legnagyobb hatással lévő filozófusnak bizonyult, legalábbis 1789 és 1794 között. Ami természetesen rögtön ennek a hatásnak a *mikéntjére* vonatkozó kérdést is felveti: nem az a kérdés tehát, hogy hatott-e Rousseau a forradalom menetére, hiszen nyilvánvalóan igen, hanem az, hogy egészen pontosan miként hatott. Hogyan olvasta Sieyès vagy Robespierre Rousseau-t, melyek voltak politikai tanai közül azok, amelyeket felhasználtak, melyek azok, amelyekről megfélekeztek, és melyek azok, amelyeket egyszerűen csak átalakítottak. Rousseau nézetei annyiban kétségtől alkalmasak voltak a forradalom céljainak az igazolására, hogy a szabadságot egyszerre tekintette *természeti és politikai* állapotnak. Márpedig abban alighanem igaza volt Burke-nek, hogy amennyiben a szabadságot természeti állapotnak tekintjük, vagyis azt állítjuk, mint Rousseau, illetve később az emberi jogok nyilatkozata, hogy az ember szabadnak *születik*, akkor ez egyszersmind azt is jelenti, hogy az embernek mindenkor szabadságában áll felforgatni a politikai állapotokat. Robespierre következtetése innen nézve teljesen jogosnak tűnik, amikor azt mondja, hogy a szabadság és az emberi jogok nevében jogszerűen

247 Simon Schama: *Polgártársak. A francia forradalom krónikája*. Ford. M. Nagy Miklós. Európa Könyvkiadó, Budapest, 2001, 210.

forradalmat lehet indítani, valahányszor azt látjuk, hogy a „zsarnokság” kisajátítani törekszik ezeket a jogokat.

Van azonban Rousseau politikai filozófiájának egy olyan üzenete is, ami kevésbé nyilvánvaló módon következik a fentiekből, de ami 1792, vagyis a köztársaság kiáltása után annál nagyobb jelentőségre tett szert a forradalmárok között – kérdés persze, hogy mennyiben volt helyes vagy legitim Rousseau politikai filozófiájának ez a „forradalmi” olvasata. Noha Burke-nek éppen az volt az egyik ellenvetése az emberi jogok deklarációjával szemben, hogy az emberek nem élvezhetik egyszerre a természeti és a politikai állapotok jogait, Rousseau maga, aki nagyon is tudatában volt az ember és a polgár közötti különbségnek, kétségkívül nem gondolta azt, hogy a természeti állapot a politikai állapotokra minden további nélkül lefordítható vagy átfordítható lenne. Éppen ellenkezőleg: az *Émile*-ben kifejezetten azt írja, hogy mindig választanunk kell, „embert akarunk-e formálni vagy polgárt”, mert „mind a kettőt egyszerre nem csinálhatjuk”.²⁴⁸

Azok a bizonyos „új társulások” tehát, amelyeket a külföldi műveiben a társadalmi szerződésről szóló könyvének megírása előtt és után is sürgetett, az ő elképzelésében nem annyira a természeti állapot közvetlen politikai intézményesítésének, mint inkább a természeti embert végzetesen korrumpáló *társadalmi állapot* meghaladásának az eszközei. A céljuk ezeknek hol az, hogy „az egyetemes társadalom” szükségleteinek rabságában senyedő természeti embert, akit éppen társas kapcsolatai tettek „szerencsétlené és rossz”,²⁴⁹ „jó, erényes és fogékony”²⁵⁰ emberré tegyék, hol pedig az, hogy megszüntessék az ellentmondást

248 Jean-Jacques Rousseau: *Emil vagy a nevelésről*. Ford. Győry János. Tankönyvkiadó, Budapest, 1978, 13.

249 Jean-Jacques Rousseau: Az emberi nem egyetemes társadalmáról. Ford. Kis János. In Uő: *Politikafilozófiai írások*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2017, 247–258, 257; Jean-Jacques Rousseau: Politikai töredékek. 1752–1772. Ford. Bakcsi Botond. In Uő: *Politikafilozófiai írások*. Id. kiad. 417–525, 426.

250 Uo. 258.

„a természet és a társadalmi intézmények között”,²⁵¹ vagyis az ember és a polgár között (azaz az ember természetes hajlamai és politikai kötelességei között), mégpedig azért, hogy „az embert teljes egészében az államnak adják”.²⁵² Azok a jó társadalmi intézmények ugyanis, írja Rousseau, „amelyek a legjobban tudják az embert a természetes lényéből kiforgatni”.²⁵³ A ma emberének, állítja, aki a társadalmi állapotnak ebben az elidegenedett világában él, az a szerencsétlensége, hogy nincs is ugyan teljesen önmagának adva (ez volna az embernek a természeti állapota), de nem is teljességgel az államé (ez volna a politikai állapota), így tehát „meg van osztva a szíve”, s emiatt meg van fosztva a boldogságtól.²⁵⁴ „Mindig ellentmondásban van önmagával, mindig ingadozik hajlamai és kötelességei között, soha nem lesz sem ember, sem polgár.”²⁵⁵

Még a társadalmi szerződésről szóló könyv híres és sokat idézett kezdő sorai sem feltétlenül a természeti állapotban élvezett szabadság közvetlen politikai instituálására vonatkoznak. Amikor Rousseau azt írja, hogy bár az ember szabadnak született, de mégis láncon van, s ugyan nem tudja megmondani, hogy miként következett be ez a változás, de azt a kérdést talán meg tudja oldani, hogy „mi teheti jogossá”,²⁵⁶ akkor elsősorban nem a természeti állapotban élvezett szabadság politikai intézményesítésének a lehetőségét, hanem az állampolgári kötöttségeket, a politikai kötelességeket jogossá tevő elveket keresi. Ez azonban mit sem változtat azon a tényen, hogy a forradalmárok olvasatában a hangsúly a zsarnokságra, illetve az alávetettség tényére esett, vagyis arra, hogy az ember „láncon van”, Rousseau-t pedig olyan szerzőként kezdték olvasni és ünnepleni, mint

251 Jean-Jacques Rousseau: Politikai töredékek. 1752–1772. In Uő: *Politikafilozófiai írások*. Id. kiad. 417–525, 464.

252 Uo. 465.

253 Jean-Jacques Rousseau: *Emil vagy a nevelésről*. Id. kiad. 14.

254 Jean-Jacques Rousseau: Politikai töredékek. 1752–1772. In Uő: *Politikafilozófiai írások*. Id. kiad. 465.

255 Jean-Jacques Rousseau: *Emil vagy a nevelésről*. Id. kiad. 14.

256 Jean-Jacques Rousseau: A társadalmi szerződésről, avagy a politikai jog elvei. In Uő: *Politikafilozófiai írások*. Id. kiad. 259–415, 261.

aki megpróbálta átfordítani a politikába az embereknek a természeti állapotban élvezett szabadságát, azáltal, hogy – legalábbis elméletben – átfordította a politikába az embereknek a természeti állapotban élvezett *egyenlőségét*.

Azt viszont kétségkívül jól látták a forradalmárok, hogy Rousseau nem csupán a politikai egyenlőség intézményesítését kérte, hanem egyszersmind egy új kormányzati formát, egy új társulást is sürgetett, s e két követelés messzemenően összefüggött egymással. Ennek hatására aztán a forradalmárok sem egyszerűen csak azt gondolták, hogy XVI. Lajos zsarnok (ami amúgy sem igen felelt meg a tényeknek), hanem azt is, hogy a monarchia intézménye eleve rossz, amennyiben nem felel meg az egyenlőség természetes követelményének. A helyes kormányzati forma tehát nem lehet más, mint a köztársaság vagy a demokrácia, amennyiben az a polgárok politikai egyenlőségén alapszik, s így a szabadság rendszerének megalapozásához a nép kezébe kell adni a hatalmat. Alighanem igaza volt tehát Eötvösnek, amikor az *Uralkodó eszmékben* azt írta, hogy bár a francia forradalom a szabadság nevében vette kezdetét, de a szabadság helyébe csakhamar a népfelség elve lépett, „mint következménye az egyenlőség elvének”.²⁵⁷

Eötvös itt a népfelségre és az egyenlőségre való utalással, mint az később kiderül, többek között arra próbálja az olvasót emlékeztetni (akárcsak korábban Constant), hogy a köztársaságnak a népszuverenitás nevében történő bevezetése egy sor zsarnoki intézkedést is eredményezett. A szabadság tehát nem azonos az egyenlőséggel, s az egyéni szabadságot ugyanúgy meg lehet semmisíteni a nép, mint a király nevében, feltéve, hogy ennek, mármint a szabadságnak, nincsenek további garanciái – márpedig ezeket már maga Rousseau is teljesen fölöslegesnek tartotta egy köztársasági rendszerben. A demokratikus főhatalom, mondta Rousseau, már léténél fogva az, aminek lennie kell, emiatt garanciákat keresni a hatalom túlkapásai

257 Eötvös József: *A XIX. század uralkodó eszméinek befolyása az államra I.* Magyar Helikon Kiadó, Budapest, 1981, 73.

ellen teljesen fölösleges.²⁵⁸ A francia forradalom tragédiája tehát az volt, állítja Eötvös, hogy a szabadság eszményét az egyenlőségére és a népszuverenítésére cserélte, s ezért a szabadság rendszere helyett zsarnokságot eredményezett. Eötvös annyiban viszont „megbocsájto” Rousseauval szemben, hogy mindeme változásokat nem kizárólag a forradalmárok gondolkodását tápláló filozófiai eszmék, hanem egy sor esetleges és külső tényezőnek a számlájára is írja, többek között annak a ténynek a számlájára, hogy Franciaország 1792-től kezdődően hadban áll a fél Európával (formálisan április 20-ától kezdődően Csehország és Magyarország királyával, aki egyben német-római császár is volt persze).

Lehetséges azonban a francia forradalom eme metamorfózisának egy másféle olvasata is, amit nemigen lehet alátámasztani a körülmények összjátékával, de ugyanolyan jól alá lehet támasztani Rousseau filozófiájával. Ez az olvasat annyiban szokatlanabb, mint a Constant-é vagy az Eötvösé, amennyiben nem a szabadság és népszuverenitás konfliktusára, hanem éppen ellenkezőleg: az emberi jogok és a nemzeti szuverenitás szerkezeti összefüggéseire figyel. A nép szuverenitását, írja Hannah Arendt a totalitarizmusról szóló könyvében, amely különbözött a fejedelemétől, nem Isten kegyelméből, hanem az ember nevében nyilvánították ki, akárcsak magukat a jogokat. Ezek után a legtermészetesebbnek látszott, hogy mihelyst az ember elidegeníthetetlen jogai érvényre jutnak, „rögtön a nép szuverén önkormányzásához való jogának részévé válnak”. Más szavakkal: alighogy az ember színre lépett a felvilágosodás filozófiájában, mint tökéletesen felszabadult, tökéletesen különálló lény, aki méltóságát, azaz jogainak alapját magában hordja és nem szorul e tekintetben semmiféle gyámkodásra vagy őt felölélő tágabb rendre, „máris eltűnt és átváltozott a nép egy tagjává”. Az emberi jogok egész kérdésköre, állítja Arendt, ilyenformán villámgyorsan és kibogozhatatlanul összefonódott a nemzeti szuverenitás kérdésével: úgy

258 Jean-Jacques Rousseau: A társadalmi szerződésről, avagy a politikai jog elvei. In Uő: *Politikafilozófiai írások*. Id. kiad. 279.

tetszett, semmi más nem biztosíthatja e jogokat, mint az adott nép szuverenitása. S mivel a francia forradalom után az emberiséget elkezdtek nemzetek családjának tekinteni, fokról fokra nyilvánvalóvá vált, hogy „az ember igazi megjelenési formája nem az egyén, hanem a nép”.²⁵⁹

A természetes és elidegeníthetetlen emberi jogok eszméjének a nemzeti szuverenitás igényével való kombinációja egyfelől tehát azt jelentette, hogy az ember veleszületett joga a szabadságra egyszersmind a nemzet elidegeníthetetlen és korlátlan szuverenitásának a forrása, de ugyanakkor éppen ez a szuverenitás és annak gyakorlásában való aktív részvétel az emberi jog és szabadság elidegeníthetlenségének végső garanciája. Az egyéni szabadság követelésének és a népszuverenitás igényének ezt a kombinációját, tegyük hozzá, elvileg már Rousseau tökéletesen zárt alakzatra hozta, mégpedig a nemzeti egység és nem az individuális szabadság javára. Azaz már Rousseau politikai filozófiája teljesen nyilvánvalóvá tette, jóval a francia forradalom előtt, hogy az ember igazi megjelenési formája nem az egyén, hanem a nép. Szerinte ugyanis a társadalom megegyezéssel születik, amelynek révén a szerződő felek teljesen lemondanak a jogaikról, s egész személyükkel feloldódnak a népben – nyilván azért, hogy egy későbbi időponton mindezt a néptől és a nép által megerősítve visszakapják.²⁶⁰ A fentiek értelmében tehát az egyéni szabadság lehetősége csupán a néphez (vagy ahogyan majd később Sieyès nevezi: a nemzethez) való tartozásban adott, s ennek megfelelően az *Emberi és polgári jogok* 1789-es, ünnepelt *nyilatkozata* az emberi jogok gyakorlását tételesen is a nemzeti szuverenitáshoz kötötte.

Az emberi jogok és a nemzeti szuverenitás szerkezeti vagy eszmei összefüggéseinek van azonban egy olyan következménye is, amelyre itt Arendt nem utal (másutt viszont megteszi), de amely teljesen nyilvánvaló módon megjelenik már Sieyèsnek a pamfletjében. Amennyiben

259 Hannah Arendt: *A totalitarizmus gyökerei*. Id. kiad. 350.

260 Jean-Jacques Rousseau: A társadalmi szerződésről, avagy a politikai jog elvei. In *Úó: Politikafilozófiai írások*. Id. kiad. 274.

ugyanis a forradalmárok a jogot természetesként fogták fel, azaz olyanként, mint ami megelőzi a politikai állapotokat, s emiatt nem gyakorolható fölötté effektív politikai kontroll (ezért is hordozhatott ezeknek a jogoknak a jámbor eszméje Robespierre számára olyannyira erős forradalmi potenciált), annyiban a jogok eszméjéből származtatott nemzeti szuverenitást is szinte természetesen kezdték valami olyasminek tekinteni, mint ami már eleve megelőzi az intézményesített politikai állapotokat, s ezért ugyanúgy nem gyakorolható fölötté semmiféle politikai kontroll. A nemzet, írta Sieyès, mindenekelőtti, ő az eredete mindennek. „Akarata mindig törvényes, ő maga a törvény. Előtte és rajta túl semmi sincs, csak a természetes jog.”²⁶¹ A kormányzat, teszi hozzá mintegy összehasonlításképpen, kizárólag akkor gyakorol valódi hatalmat, ha „alkotmányosan teszi”. Csak akkor törvényes, „ha rákényszerített törvényekhez igazodik”. A nemzeti akaratnak ezzel szemben csak „önmaga valóságára” van szüksége ahhoz, hogy mindig törvényes legyen, ő az eredete minden törvényességnek. A nemzet, mondja Sieyès, nemcsak nincs alávetve egy alkotmánynak, de „nem is lehet alávetve”, „nem kell hogy alá legyen vetve”, mert ez egyenértékű lenne azzal, hogy „nem is létezik”.²⁶² A nemzeti szuverenitás tehát nem csupán az egyéni szabadsággal kerül rögtön konfliktusba, mert az egyén, éppen a saját szabadságának az érdekében, kénytelen feloldódni teljesen a nemzetben, hanem magának a legalitásnak és az alkotmányosságnak az egész megszilárdult rendjével is, amennyiben ezeket a nemzet az akarata révén bármikor felülírhatja.

A nemzetnek ez a pozíciója, jelesül az, hogy minden törvény és alkotmány fölött vagy előtt áll, talán a legjobban mutatja, hogy a francia forradalmárok, köztük természetesen első helyen maga Sieyès, nem egyszerűen politikai közösségként kontemplálták a nemzetet, azaz nem az

261 Sieyès: Mi a harmadik rend? In Hahner Péter (szerk.): *A nagy francia forradalom dokumentumai*. Id. kiad. 41.

262 Uo. 42.

adott állam polgárainak összességeként, akiket az állam és az alkotmány öröklött keretrendszere s az iránta való politikai lojalitás tart össze, hanem olyan *prepolitikai* közösségként, amely képes a saját akarata révén a maga számára politikai rendet teremteni: képes önmagának alkotmányt adni és azt bármikor elvetni. Vagyis olyan prepolitikai entitásként, ami már létében megelőzi és akaratával legitimálja az intézményesített politikai rendet. Nemcsak arról van szó tehát, amit Arendt mond, hogy ti. a francia forradalmat követően egyre inkább kezdték az emberiséget, a XVIII. századi felvilágosodás filozófusainak ezt a nagy felfedezését nemzetek családjának tekinteni, bár ez is kétségkívül igaz. Hanem arról is, hogy a nemzeti szuverenitás új eszméje, éppen amiatt, mert a nemzet mint prepolitikai entitás akarataként nyert elismerést és elfogadást, alkalmasnak bizonyult arra, hogy segítségével a francia forradalmárok új politikai rendet legitimáljanak. S mivel a nemzeti legitimációnak ez az új elve történelmileg meglepően népszerűnek bizonyult, a következő század végére, de legkésőbb a XX. század elejére szerte Európában mindenütt kiszorította a régi, dinasztikus legitimációs elvet. Nemcsak az emberiség lett a nemzetek családjává, hanem Európa is a nemzetállamok Európájává.

Aligha van még egy olyan szerző, aki annyira precízen írta volna le a forradalmi gondolkodásnak a nemzeti szuverenitás új eszméjéből fakadó sajátos logikáját, annak összes következményeivel együtt, mint Lord Acton a nacionalizmusról szóló, maig megkerülhetetlen esszéjében. A francia forradalom sajátos és újszerű felfedezése az volt, állítja, hogy létezik egy olyan hatalom, amely „az állam felett” áll, amely megkülönböztethető és független annak „tagjaitól”, azaz a politikai közösségtől, s így a történelem során először fejezte ki „az elvont nemzet eszményét”. A múlt minden „autoritásától” megszabadult népfelség eszméje, ami, tegyük hozzá gyorsan, csak azért szabadulhatott fel a múlt minden autoritása alól, mert nem a történelem, hanem egy sosemvolt természeti állapot és a természetes jog termékének tekintette magát, a történelem „politikai hatásaitól független” nemzet eszméjét segítette világra. A nemzet

modern eszméje tehát, állítja Acton, „az állam és a múlt autoritásának visszautasításából született”.²⁶³

Teljesen egybevág ez azzal a definícióértékű leírással, amit Arendt ad a nacionalizmusról, ugyancsak a totalitarizmusról szóló könyvében, amikor azt mondja, hogy „a nacionalizmus lényegében az állam elfajulásának a kifejeződése, melynek során az a nemzet eszközévé silányul, miközben az állampolgári azonosulást felváltja a nemzeti közösséggel való identifikáció”. A nacionalizmus tehát, teszi hozzá, egyszersmind „az állam és nemzet rejtett konfliktusát” is jelenti, s ez a konfliktus már a modern nemzetállam születésekor megjelent, „amikor a francia forradalom az *Ember és polgár jogainak nyilatkozatát* a nemzeti szuverenitás igényével kombinálta”.²⁶⁴ Nyilván ki kell egészíteni ezt rögtön azzal a gondolattal, hogy a konfliktus gyökere itt éppen abban rejlik, hogy a nemzet önnön eszméje szerint immár nem az alattvalók vagy a polgárok állami keretek között, történelmileg kialakult közössége, hanem magának az államnak az eredete, egy, még az állam hatalmát, az alkotmányos és politikai rendet is felülíró mindenkori hatalom birtokosa.

Amit talán érdemes volna mindebből megjegyezni, bár láthatóan folyton megfélekedezünk róla, az az, hogy a nemzet kérdése, azaz a nacionalizmus, amennyiben az mindig a nemzeti *szuverenitás* kérdése is, egyszersmind *hatalmi* kérdés, egy olyan hatalomé, amely fölött nem gyakorolható jogi vagy alkotmányos kontroll. A nacionalizmus már intenciójában vagy irányultságában is mindig a hatalmat, a lehető legteljesebb hatalmat célozza, mert a korlátlan hatalomnak ez az akarása eleve bele van kódolva a nemzeti szuverenitás eszméjébe. Van azonban Lord Actonnak egy másik felismerése is, ami nem kevésbé figyelemre méltó következtetésekre vezet vagy vezethet. Jelesül az, hogy a nemzet már csak azért sem azonos a politikai közösséggel,

263 Lord Acton: Nacionalizmus. Ford. Horkay Hörcher Ferenc. In Ludassy Mária (szerk.): *Az angolszász liberalizmus klasszikusai* I. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1991, 120–152, 128.

264 Hannah Arendt: *A totalitarizmus gyökerei*. Id. kiad. 278.

mert a francia forradalmárok „a nemzet alapjává” a társadalom új eszményéül szolgáló „természeti állapotot” tették meg, ezáltal a „hagyomány”, azaz a történelmileg kialakult közösség helyére a „származást” helyezték, s így a francia népet sem történelmi, hanem „etnológiai” egységnek kezdték tekinteni.²⁶⁵ Az egyik fontos következménye ennek az lett, hogy a nemzet eszméje, mihelyst megszületett, rögtön a múlttal való leszámolásra kötelezett, vagyis annak teljes fölszámolására, amit éppen maguk a forradalmárok neveztek el „régí rendnek”.

Ha korábban Tocqueville nyomán azt mondtuk, hogy a filozófia ígéreteinek a valóra váltása a francia forradalom idején már ennek a filozófiának a központi gondolatából fakadóan sem igen ölthetett más formát, mint a forradalomét, akkor ezt most ki kell egészítenünk azzal a gondolattal, hogy a forradalom viszontagságaiból megszülető francia nemzet már csak azért is szembefordult mindennel, ami a múltjához tartozott, mert önnön eszméje szerint nem a múltból, hanem egy sosemvolt természeti állapotból származott: nem történelmi, hanem természeti közösségnek tekintette magát. Ez magyarázza azt, írja Acton, hogy a forradalom rögtön „szembehelyezkedett azokkal az erőkkel és intézményekkel”, amelyeknek Franciaország a saját állami határait köszönhette, s hogy a nemzeti történelem minden kitörölhető nyomát és relikviáját „gondosan megsemmisítették” a forradalom idején: a közigazgatási rendszert, az ország „fizikai felosztását”, a társadalmi „osztályokat”, a testületeket és társaságokat, a súlyokat és más mértékegységeket, a naptárat.²⁶⁶ A francia forradalom tehát azért is alakult át szinte azonnal politika lázadásból forradalommá, mert a legfontosabb vezérlő eszméje, a nemzet és annak szuverenitása, maga is mindenestől forradalminak bizonyult.

265 Lord Acton: Nacionalizmus. In Ludassy Mária (szerk.): *Az angol-szász liberalizmus klasszikusai I.* Id. kiad. 128.

266 Uo.

A nemzeti akarat örökös változása és egysége

A forradalmárok viszont, miként volt már róla szó, nemcsak olvasták és követték Rousseau-t, hanem némelykor át is értelmezték gondolatait, azaz korántsem voltak éppen annyira „szolgai imitátorai”, mint ahogyan azt még Burke hitte. Arendt szerint az egyik olyan pont, ahol például Sieyès érezhetően átalakította Rousseau nézeteit, éppen a nemzeti *akarat* karakterére vonatkozó feltevés volt. Rousseau elméletének gyökere azonosíthatóan az antik republikánus elmélet, amelyik a nép beleegyezését tartotta a törvényes kormányzás előfeltételének. A közakarat (*volonté de tous*) fogalma a beleegyezésnek ezt a motívumát jeleníti meg: a polgárok egybegyűlnek, vitát folytatnak és tudatos, egyöntetű döntést hoznak a politikai teendőket illetően. Sieyès olvasatában azonban a közakarat fogalmának helyére az ugyancsak rousseau-i általános akarat (*volonté générale*, vagyis az *általános törvényhozó népakarat*) került. A lényegi különbség a kettő között, állítja Arendt, hogy míg az előbbi feltételezi egy kormány létezését, az utóbbi mindenféle kormányzati forma és alkotmány *eredetét* képezi. Az előbbi tartalmazza a racionális döntés mozzanatát, az utóbbi pedig lényegénél fogva kizár minden véleménycserét és a vélemények közti végső kiegyezést.²⁶⁷ Miként maga Sieyès mondta: ahhoz, hogy törvényes legyen, elegendő, hogy működjön, mert a nemzeti akaratnak csak önmaga valóságára van szüksége ahhoz, hogy mindig törvényes legyen, lévén, hogy ő az eredete minden törvényességnek.

Ebből az is következik – és ez idővel a forradalmárok egyik kedvenc szólamává válik majd –, hogy a nemzeti akaratot nem lehet alkotmánnyal „megzabolázni”, mert egész egyszerűen logikai ellentmondás volna, ha egy nemzet, „független akarata első aktusával elkötelezné magát, hogy csak egy meghatározott módon alakítja jövőjét”.²⁶⁸

267 Hannah Arendt: *A forradalom*. Id. kiad. 98.

268 Sieyès: Mi a harmadik rend? In Hahner Péter (szerk.): *A nagy francia forradalom dokumentumai*. Id. kiad. 42.

Vagy, ahogy Rousseau írta: „képtelenség, hogy az akarat megkösse magát a jövőre vonatkozóan”.²⁶⁹ Amikor tehát Vergniaud a király perének a során azt állította, hogy „a törvények csak addig kötelezőek, míg a nép valószínű akaratát fejezik ki; a népet megilleti a jog egyetérteni azokkal, vagy elutasítani azokat”, s hogy „a törvénynek”, a „nemzeti képviselőt művének meg kell szűnnie abban a pillanatban, ahogy a nép kinyilvánítja ilyen irányú kívánságát”,²⁷⁰ nemcsak zsonglörködött a szavakkal, hogy jogalapot teremtsen a király elítéléséhez, hanem a nemzeti szuverenitás forradalmi eszméjének azt a – teljesen logikus – következményét is nyilvánvalóvá tette, hogy a nép „bármely pillanatban képes véleményének hangot adni, illetve azt megváltoztatni”.²⁷¹ Erre fel mondja aztán de Maistre, nem kevés iróniával, hogy „az ember nem tud betelni egy olyan nép hihetetlen látványával (*le spectacle incroyable d'une nation*), amely öt év alatt három alkotmányt adott magának”.²⁷²

A nemzeti akaratnak tehát állandóan működnie kell, hogy valóságos legyen, ugyanakkor viszont mindig egységesnek is kell maradnia, ellenkező esetben megbénulna a működése. Valahányszor Robespierre a népre, a „közvéleményre” hivatkozott, az általános akarat egyöntetűségét értette alatta, akárcsak maga Rousseau.²⁷³ Nem véletlen tehát, hogy már azoknak a kortársaknak is, akik bizonyos értelemben „kívülről” nézték a forradalmat, az volt a benyomásuk, hogy a forradalom nem tett mást, minthogy egész egyszerűen átruházta az uralkodó hatalmát a népre. A nézetet legerélyesebben Madame de Staël képviselte a korban, és *A jelenlegi körülmények, melyek lezárhatják a forradalmat, és az elvek, amelyeknek meg kell alapozniuk a Köztársaságot*

269 Jean-Jacques Rousseau: A társadalmi szerződésről, avagy a politikai jog elvei. In Uő: *Politikafilozófiai írások*. Id. kiad. 287.

270 Idézi Lord Acton: Nacionalizmus. In Ludassy Mária (szerk.): *Az angolszász liberalizmus klasszikusai I.* Id. kiad. 127.

271 Uo. 128.

272 Joseph de Maistre: *Considérations sur la France*. Édition Complexe. Paris, 1988, 90.

273 Hannah Arendt: *A forradalom*. Id. kiad. 99.

Franciaországban című, először majd csak bő száz évvel később, 1906-ban kiadott munkájában vetette papírra.²⁷⁴ Persze ettől még könnyen lehet, hogy az idea eredetileg mégiscsak Constant-tól származott, hiszen a könyv megírása idején (1797-ben) együtt éltek, s a lapszéleket is Constant jegyzetei tarkítják. Ma azonban már képtelenség kettejük gondolatai között különbséget tenni. De az is lehet, hogy igaza van Furet-nek, s Madame de Staël valóban nem tett mást, minthogy egyszerűen csak kölcsönvette Sieyès saját értelmezését, aki az 1795-ös alkotmányról mondott beszédében már maga is úgy véli, hogy a nép szuverenitása korábban (az 1793-as alkotmánnyal) a király szuverenitása szerint szerveződött meg, s ez a magyarázat tulajdonképpen Robespierre terrorjára.²⁷⁵

Bármelyikük is lett legyen azonban a gondolat értelmi szerzője, ez mit sem változtat azon a tényen, hogy maga a gondolat bizonyíthatóan hamis – s ennek hármuk közül Sieyèsnek kellett volna a leginkább a tudatában lennie. Hamis először is azért, mert bármit is mondott Sieyès az alkotmányról szóló beszédében, nem találunk olyan monarchiapárti szerzőt, még a francia abszolutizmus legvadabb hívei között sem, aki az uralkodó hatalmát ugyanolyan korlátlanak tekintette volna, mint amilyen korlátlanak tekintette ő maga a nemzet hatalmát a harmadik rendről szóló pamfletjében. Még maga Bodin, az abszolút szuverenitás első teoretikusa is azt írta, hogy az uralkodó Istennek tartozik „elszámolással”,²⁷⁶ mert bár „fel van mentve a törvények hatalma alól”,²⁷⁷ hiszen ezek a törvények „pusztán az ő szabad akaratától függenek”, de mégis alá van vetve az „isteni törvényeknek”.²⁷⁸ Másodszor pedig azért (s az

274 Germaine de Staël: *Des circonstances actuelles qui peuvent terminer la Révolution et des principes qui doivent fonder la République en France* (1798). Librairie Fischbacher, Paris, 1906, 34–35, 93, 164.

275 François Furet: *A francia forradalom története*. Id. kiad. 225.

276 Jean Bodin: *Az államról*. Ford. Máté Györgyi, Csűrös Klára. Gondolat Kiadó, 1987, 76.

277 Uo. 78.

278 Uo. 80.

előbbi észrevétel csupán *következménye* ez utóbbinak), mert az uralkodó korántsem forrása önnön hatalmának (lévén ezt még Bodin szerint is Istentől kapja), ez viszont a legkevésbé sem igaz a nemzetre: éppen ellenkezőleg, Sieyès 1789-es pamfletje szerint a nemzet a szuverenitását a természetes jogból, végső soron tehát önmagából, saját tagjából eredezteti. Ha viszont Madame de Staël 1797-ben, vagy Sieyès 1795-ben csupán azt akarták kifejezni ezzel a gondolattal, hogy a nemzet szuverenitása az 1793-as alkotmánynyal, az uralkodó hatalmához hasonlóan „egységesként, oszthatatlanként, elévülhetetlenként és elidegeníthetetlenként”²⁷⁹ (vagy, ahogy Sieyès fogalmazott a beszédében: „abszolút hatalomként”) szerveződött meg, akkor ebben kétségkívül igazuk volt, bár ezért kár volt ilyen analógiához folyamodniuk: elegendő lett volna, ha mondjuk Sieyès saját korábbi gondolatainak a nem is annyira rejtett forrására, a *Társadalmi szerződés* második könyvének második fejezetére emlékezik vissza – de hát ehhez 1795 augusztusában, az akkori közhangulatban láthatóan nemigen volt kedve.

Egységes, oszthatatlan és korlátlan általános akarat – ez volt ugyanis már Rousseau ideálja. Mindeközben egyáltalán nem kívánt számolni azzal az eshetőséggel, hogy a nép esetleg visszaélhetne hatalmával, s igyekezete csupán arra irányult, hogy biztosítékokat találjon arra, nehogy valaki a nép nevében kisajátítsa a nép hatalmát, vagyis megszüntesse a polgárok politikai egyenlőségét, s evvel magát a demokráciát. Ezért volt az, hogy Rousseau sem a képviselőket, sem pedig a pártokat nem szenvedhette. Az elsőt azért nem, mert úgy gondolta, hogy a szuverenitás az egész népé, s emiatt elidegeníthetetlen (értsd: nem sajátíthatja ki semmiféle testület, még a parlament sem), a másodikat pedig azért nem, mert nem helyeselte, ha úgymond „magánérdekek érvényesülnek a közügyekben”.²⁸⁰ A főhatalmat ugyanazon oknál fogva „nem lehet képviselni”, írta, amiért

279 Az 1793. évi Francia Alkotmány. In Kovács István – Szabó Imre (szerk.): *Az emberi jogok dokumentumokban*. Id. kiad. 131–135, 134.

280 Jean-Jacques Rousseau: A társadalmi szerződésről, avagy a politikai jog elvei. In Uő: *Politikafilozófiai írások*. Id. kiad. 331.

„elidegeníteni sem lehet”; lényegében véve nem más, mint „az általános akarat”, s az akarat „nem állít képviselőt maga helyett: vagy ő nyilatkozik meg, vagy valami más, középút nem létezik”. A képviseleti eszme „abszurd”, és azokból az időkből származik, amikor „az emberfaj lealjasult” és „szégyenteljessé vált az ember név”.²⁸¹ Arra kell tehát törekedni, mondta, hogy minél nagyobb legyen az „egyetértés a népgyűlésben”, mert „minél közelebb kerülnek a vélemények ahhoz, hogy egyhangúak legyenek”, annál inkább „uralkodik az általános akarat”.²⁸²

Azt ugyan már Rousseau is tudta, hogy mindez a gyakorlatban kivitelezhetetlen, ezért is írta, hogy „a szó szigorú értelmében vett demokrácia soha nem létezett”,²⁸³ mert „elképzelhetetlen, hogy a nép szakadatlanul gyűlésezzék a közügyek elintézése végett”,²⁸⁴ ez azonban láthatóan nem gátolta meg sem Sieyès, sem pedig Robespierre-t, hogy Rousseau vonatkozó elképzeléseinek gyakorlati kivitelezésével kísérletezzenek. Megmutatkozik ez először is abban, ahogyan Sieyès megpróbált már 1789 őszén úgy engedményeket tenni a képviselet javára, hogy mindeközben megőrizze az általános akarat egységének és oszthatatlanságának rousseau-i fikcióját. Amikor például 1789 szeptemberének végén Franciaország új közigazgatási beosztásának kérdése került napirendre a nemzetgyűlésben, az alkotmányügyi bizottság Sieyès tervezete nyomán olyan javaslatot tett, melynek értelmében Franciaország területét nyolcvan, négyzet alakú megyére kellett volna osztani, nyolcvanegyedikként Párizs központtal, amivel a bizottság azt a felfogást próbálta volna meg érvényesíteni, hogy a nép képviselői megbízatásukat az egész nemzettől nyelik, és nem pedig a saját választóiktól. A végső határozat némileg józanabb módon Franciaország területét hasonló kiterjedésű megyékre osztotta, de ez a döntés, írja Furet,

281 Uo. 364.

282 Uo. 375.

283 Uo. 331–332.

284 Uo. 332.

még ebben a józanságában is a „politikai realitások” és a „filozófiai absztrakció” keveréke maradt.²⁸⁵

Másfelől viszont megmutatkozik abban a tétovázásban és kétszínűségben is, ami Robespierre-nek az ún. népi társaságokkal (*sociétés populaires*) szembeni attitűdjét jellemezte. A francia forradalom, azáltal, hogy létrehozta a községi tanácsok, népi társaságok, klubok országos hálózatát, s hogy a felfokozott politikai tudatállapotú polgárokat ezek révén aktivizálta és bevonta az országos politikai ügyek intézésébe, valamilyen értelemben valóban a közvetlen demokrácia rendszerét újította fel. Rousseau érveinek logikája volt az, ami Robespierre-t először arra készítette, hogy ezeket a népi társaságokat pártfogásába vegye, de ugyanez a logika volt az is, ami később arra indította, hogy őket szétverje. 1793. május 10-én Az alkotmányról mondott híres beszédében még arra figyelmeztet, hogy óvakodni kell a kormányok „ama régi mániájától”, hogy mindent „kormányozni akarnak”. A központi igazgatás helyett az „egyénekre”, „családokra”, „községekre” kell bízni azt a jogot, hogy „rendezzék maguk a saját ügyeiket minden területen, amelyik nem tartozik a köztársaság általános igazgatásához”. Érve látszatra szabadságpárti („hagyjuk az egyéni szabadságra mindazt, ami nem tartozik természetszerűen a közhatalomhoz”), valójában azonban rousseau-iánus logikát követ: „mindenekfölött tartsátok tisztelőben – kéri az alkotmányozókat – a szuverén nép szabadságát, amint az a közvetlen gyűléseken megnyilvánul”.²⁸⁶

1794 tavaszán azonban mégis a robespierre-ista kormányzat központosító intézkedései zúzzák majd szét a népi társaságokat. Robespierre pálfordulásának első jelei már *A politikai erkölcs elveiről* tartott 1794. február 5-i beszédében megmutatkoznak. Csak a „demokratikus vagy köztársasági” kormányzat képes, mondja, úgymond „valóra váltani a filozófia ígéreteit”. Demokrácia alatt azonban nem olyan „állapot” értendő, amelyben a „szüntelenül gyűlésező nép

285 François Furet: *A francia forradalom története*. Id. kiad. 95.

286 Maximilien Robespierre: Az Alkotmányról. In Uő: *Elveim kifejtése*. Id. kiad. 348–366, 356.

maga rendezi az összes közügyeket”, és még csak nem is olyan, amelyben a „százezer frakcióra” (értsd: népi társaságra) szakadt nép „elszigetelt”, „elhamarkodott” és „el-lentmondásos” intézkedésekkel döntené el az egész társadalom sorsát.²⁸⁷ Ezek láthatóan immár nem a közvetlen demokrácia, hanem a nemzetállami központosítás hívének a szavai, márpedig az már Rousseau számára teljesen nyilvánvaló volt, hogy ott, ahol a nép nem tud gyűlésezni, s „bizottságokat” állítanak fel „a közügyek elintézése végett”, mint amilyen például Robespierre-nek a Közjóléti Bizottsága is volt, „a közigazgatás formája megváltozik”.²⁸⁸

A nemzeti akarat egységének és oszthatatlanságának a fikciója azonban, a politikai cselekvés nyelvére lefordítva további következményekkel is járt. Már Sieyès észrevette, hogy a képviselőlet egységének a követelményéből a hatalom megosztásának szükségtelensége is következik. Amikor a törvényhozás megosztásának s a király vétőjogának a kérdése 1789 őszén felmerült az Alkotmányozó Nemzetgyűlésben, Sieyès azt vetette ellene, hogy „a törvény az egyetlen ésszerű definíció szerint a kormányzottak akaratának kifejeződése”, s mint ilyet a kormányzók nem ragadhatják magukhoz – sem részben, sem egészében. A törvény a nemzet akaratát fejezi ki, s ezért egységes, mert egyáltalán csak így létezhet.²⁸⁹ A kétkamarás törvényhozás gondolatát következésképpen a küldöttek szeptember 10-én Sieyès javaslatára elvetették. Marat, akinek lapja, a *L'Ami du Peuple* két nappal később jelent meg először, mindjárt az első számban azt írja, hogy „céltalan lesz a Nemzetgyűlést két kamarára, azaz időszaki Törvényhozó Testületre és állandó Szenátusra osztani”; ezzel ugyanis, mondja, a franciák úgysem érik el a „kívánt hatást”. Ha a két Ház érdekei azonosak, akkor „egy szellem fogja vezetni őket”, s majdnem

287 Maximilien Robespierre: A politikai erkölcs elveiről. In Uő: *Elveim kifejtése*. Id. kiad. 424.

288 Jean-Jacques Rousseau: A társadalmi szerződésről, avagy a politikai jog elvei. In Uő: *Politikafilozófiai írások*. Id. kiad. 332.

289 Sieyès válasza a monarchistáknak. In Hahner Péter (szerk.): *A nagy francia forradalom dokumentumai*. Id. kiad. 155–157, 155.

mindig egyezni fognak véleményeik: miért ellensúlyozza tehát egyik a másikat? Ez, állítja Marat, csupán „fölösleges bonyodalmak” forrása lenne a politikai gépezetben. Ha viszont érdekeik ellentétesek, akkor „az ellenőrző hatalom birtokosa csupán gátolni és fékezni tudja a törvényhozó hatalom birtokosát”, ami a politikai gépezet működésének „megbénítását” eredményezi.²⁹⁰ Ha a nemzet akarata egységes, mert egységesnek kell lennie, mert csak így létezhet, akkor ez a leginkább abban juthat kifejezésre, hogy a kormányzás és törvényhozás formái egyszerűek.

Az egységes nemzeti akarat követelményének másik következménye viszont az volt, hogy ezzel fokozatosan elmosódott Franciaországban a társadalom és az állam közötti minden különbség. Amennyiben ugyanis a nép vagy a nemzet a szuverenitás kizárólagos letéteményese, s amennyiben a hatalmát osztatlanul kívánja gyakorolni, akkor ez előbb-utóbb a társadalmi szféra felszámolását fogja követelni, tekintve, hogy az mindig a partikuláris csoportérdekek sokféleségét jeleníti meg. Franciaországban, mondta Robespierre 1793 májusában, „csak két párt létezik: a nép és az ellenségei”.²⁹¹ Elmondhatjuk tehát, hogy Robespierre diktatúrája az embert valóban „teljes egészében az államnak adta”, ámbár talán nem abban az értelemben, ahogyan azt Rousseau eredetileg remélte. Robespierre diktatúrája ugyanis inkább a hatalom totális kontrollját intézményesítette a közjó nevében a társadalom egésze fölött, s a franciákat testületileg a nemzet egységébe terelte. Alighanem igaztalanok volnánk azonban, ha mindezt kizárólag a Robespierre számlájára írnánk, annál is inkább, mert a nép vagy a nemzet újszerű eszméje, amelynek nevében mindezt igazolni vélte, jóval Robespierre uralomra jutása előtt, már Sieyès tevékenységével gyökeret vert a franciák elméjében. Mint ahogyan nagyon korán, már a forradalom első évében kiderült az is, hogy a nemzet illetén felfogásának intézményesítése automatikusan a köztes hatalmak, az ún. *pouvoir*

290 Jean Paul Marat: *Válogatott írásai*. Id. kiad. 35.

291 Maximilien Robespierre: A közjót szolgáló rendszabályok. In Uő: *Elveim kifejtése*. Id. kiad. 240–246, 241.

intermediaires, vagyis mai szóval „a civil társadalom” teljes felszámolását követeli meg.

A forradalomból megszülető nacionalizmus tehát, bár gondolati tartalmát tekintve szabadságpárti, akár-csak magának Rousseau-nak a politikai filozófiája, de egyszersmind erőteljesen kollektivista is. Elvben mindenki egyenlő a törvény előtt, s az egyén jogait tiszteletben tartják, ugyanakkor, pontosan a nemzeti szuverenitás doktrínájának következményei miatt, a forradalmi nacionalizmus semmiféle olyan kollektív tevékenységet nem ismer el legitimnek, amelynek formája nem közvetlenül a nemzetállam. Egyén és állam közé nem ékelődhetnek be köztes hatalmak, következésképpen a köztársaság a nemzeti egység nevében megköveteli a központosítást és az uniformitást. A nemzeti szuverenitás doktrínája illegitimnek tekint minden olyan köztes társadalmi intézményt, amely a társadalomban élő emberek egyik vagy másik csoportjának sajátos identitását vagy érdekeit fejezi ki, esetleg azokat védelmezi. Gondoljunk csak arra, hogy az ún. *Loi Le Chapelier*, vagyis a Le Chapelier-féle törvény 1791. június 14-én még a munkások szervezkedését is megtiltotta, és azok „mindenféle testületeit” felszámolta.²⁹² (Ugyanez a Le Chapelier az Alkotmányozó Nemzetgyűlés fennállásának utolsó előtti napján, szeptember 29-én egy olyan törvényt is átvitt, amit ugyan soha nem hajtottak végre, de ami a klubokat is betiltotta volna. Robespierre, aki rögtön felszólalt ellene, még évekkel később is háborgott miatta az emlékirataiban.)²⁹³

Teljesen jogosan mondhatta tehát Lord Acton, hogy „1789 eszméinek lényege nem az abszolút hatalom korlátozása, hanem a köztes hatalmak eltörlése”.²⁹⁴ A nemzet

292 A Le Chapelier-féle törvény előterjesztése. In Hahner Péter (szerk.): *A nagy francia forradalom dokumentumai*. Id. kiad. 181–183, 182.

293 Lásd Maximilien Robespierre: A társaságok és a klubok jogairól. In *Uő: Elveim kifejtése*. Id. kiad. 100–106; továbbá: Maximilien Robespierre: *Robespierre emlékiratai*. Id. kiad. 117.

294 Lord Acton: Nacionalizmus. In Ludassy Mária (szerk.): *Az angol-szász liberalizmus klasszikusai* I. Id. kiad. 131.

hatalma korlátlanabb volt, mint amilyennel a király valaha is rendelkezett, de az olyan testületek, mint például a régi „parlamentek”, ezek a bírói testületek, amelyek egykor akár még a király önkényével szemben is védelmeztek a „népet”, a francia társadalomból, ha nem korábban, akkor 1791-re nyomtalanul eltűntek. A testületek helyett maradtak a pusztá egyének, akik végzetes kiszolgáltatottságukban az egyéni jogokban, végső soron tehát a nemzeti szuverenitásban kerestek, mert csakis ott kereshettek menedéket. Hiába ajándékozta meg ugyanis a nemzeti gyűlés a franciákat az ember és polgár jogaival, ha egyszer a franciák a köztes hatalmak híján csupán a nemzettől és annak szuverenitásától remélhettek menedéket. Ami tehát az 1789. évi augusztusi 4-i határozatokkal névleg, 1791 júniusára viszont ténylegesen is mindenestől odalett Franciaországban, írja Furet, az „a testületi társadalom” volt. Helyét átvette „a nemzet”, vagyis „az egyének modern társadalma”, „annak legradikálisabb koncepciója szerint”, hiszen mindazt, „ami közvetítőként létezett a közösségi szféra és a társadalmi élet egyes szereplői között”, nemcsak eltörölték, hanem egyenesen „megvetéssel illették”.

A forradalom tehát valóra váltotta azt az eszmét, amelyet eredetileg Sieyès fogalmazott meg a *Qu'est-ce que le Tiers État?* végén, de amely ebben a formájában kétségkívül már maga is Rousseau gondolatainak valamilyen értelmezése, de inkább átértelmezése: a modern egyén élete törvényesen két részre oszlik, „a magánemberére”, aki életét önmagának, az övéinek és érdekeinek szenteli, s ezáltal elszigeteli magát a társaitól, és „az állampolgáréra”, aki közösségi lény, s a többi állampolgárral együtt alkotja a közhatalmat. De a harmadikat, állítja Furet, „a társadalmi lényt”, aki hajlamos arra, hogy egyéni érdekekre alapozva társadalmi „szövetségeket” alkosson, „örökre kizárták az ideális városból”. A régi rend gyűlölete oda juttatta tehát a forradalmárokat, hogy a nemzet eszményének, vagyis a legradikálisabb kollektívizmusban érvényre jutó legradikálisabb individualizmusnak a nevében teljesen betiltsák a köztes testületeket. Két év múlva, teszi hozzá Furet, a Le

Chapelier-féle törvény a munkások szervezkedésének a beiktatásával a legfényesebben bebizonyította ezt.²⁹⁵

Amiben viszont Sieyès láthatóan nem követte Rousseau-t (ellentétben pl. Robespierre-rel), az a „magánember” helyének a megítélése volt a társadalomban: Rousseau ideális városában a közélet, a politikai szféra teljességgel felszívni látszik a magánéletet, mert az ember teljes egészében az államnak van adva. Ezzel szemben Sieyès mindig is kitartott a képviselőt, s így tehát a magánélet és a közélet elválasztása mellett, mégpedig annál határozottabban, minél inkább felismerni vélte a Rousseau elméletében potenciálisan, a francia forradalomban viszont nagyon is valóságosan benne rejlő totalitárius veszedelmet. Ezért is tett különbséget egy későbbi, kiadatlan írásában, amit egyesek 1792-re, mások 1795-re datálnak, s ami nagyon sokatmondóan a *Contre la ré-totale* címet viselte, az ún. *ré-totale* és a *ré-publique* között. Azt írja benne (Rousseau-val ellentétben), hogy a társadalmi szerződés megkötésével a tagok nem oldódnak fel teljesen a népben, nem tesznek be úgymond mindent a közösbe, hanem csak azt, „amire szükség van a társulás céljának eléréséhez” (*ce qui est nécessaire pour parvenir au but de l'association*).²⁹⁶ Másutt azt állítja, hogy egyetértésre csupán a szerződés megkötésének pillanatában van szükség, ezt követően viszont elegendő az egyszerű többség, az alkotmány és a törvények pedig változatlanul kötelezők. Ezzel elejét vehetjük, állítja, a „törvényes despotizmus” (*le despotisme légal*) veszélyének.²⁹⁷ A nemzet ugyan valóban szuverén s a szuverenitása egységes, de a nemzet egy olyan ideális egység, ami nem azonos a tagjainak az összességével, s még kevésbé azonos a saját képviselőivel. A nemzet nevében senki nem sértheti meg az egyéni szabadságot – olyan gondolat ez, amit majd Sieyès fiatal barátja, Benjamin Constant karol fel meglehetősen határozottsággal.

295 François Furet: *A francia forradalom története*. Id. kiad. 82.

296 Sieyès: *Contre la ré-totale*. In Pasquale Pasquino: *Sieyes et l'invention de la constitution en France*. Éditions Odile Jacob, Paris, 1998, 175–176.

297 Sieyès: *Limites de la souveraineté*. In Pasquale Pasquino: *Sieyes et l'invention de la constitution en France*. Id. kiad. 177–180, 179.

A nemzet jövője és az egyetemes emberi társadalom ígérete

Sieyès-nek ezek a gondolatai azonban jóval későbbiek, a köztársaság harmadik évében születtek. Pamfletjének még az volt az alapvető eszméje, hogy egyedül csak a nemzet lehet szuverén, s hogy a nemzet szuverenitása előtt vagy fölött nincs semmi, csak a természetes jog. Ez volt az az eszme, amit a forradalom 1789 augusztusában adoptált, amikor az *Ember és polgár jogainak nyilatkozata* a szuverenitás eszméjét a természetes emberi jogokéval kombinálta. De hogyan állunk ezzel ma? Hol tartunk ma, több mint kétszáz évvel Sieyès pamfletje után? Bizonyos értelemben ugyanott, mondhatnánk, ahol közvetlenül a francia forradalom előtt tartottunk. Volt ugyanis egy pillanat az európai történelemben, amikor a felvilágosodás filozófusai az emberiséget, vagy, ahogy Rousseau fogalmazott, az emberek „egyetemes társadalmát” vélték megpillantani. Rousseau maga is látta ezt, és nagyon nem örült annak, amit látott. Bárki bármit is mondjon, írta, „manapság már nem léteznek franciák, németek, spanyolok, vagy akár angolok”, csupán „európai emberek” vannak. Mindnyájuknak „egyforma az ízlésük, ugyanazok a szenvedélyeik és erkölcsaik”, mert „sajátos intézmények” híján nem tettek szert úgymond „nemzeti karakterre”. Azonos körülmények között „mindannyian ugyanúgy fognak viselkedni”.²⁹⁸ Vagy, ahogy másutt fogalmaz: „egy francia, egy angol, egy spanyol, egy olasz vagy egy orosz szinte teljesen ugyanolyan ember”.²⁹⁹ Nyilván azt is hozzátehetné volna: sajnos.

Mindez azonban csupán egy pillanat volt az európai történelemben, s az egyetemes társadalom, a felvilágosodás filozófusainak ez a látomása rövid idő alatt szertefoszlott, mert az emberiség átalakult, miként Arendt mondta, a nemzetek családjává. Fichte a maga „beszédeit” 1807-ben

298 Jean-Jacques Rousseau: Elmélgedések a lengyel kormányzatról és tervezett reformjáról. Ford. Bakcsi Botond. In Uő: *Politikafilozófiai írások*. Id. kiad. 593–708, 604.

299 Uo. 611.

már a német nemzethez intézte, és nem tudunk arról, hogy ezen bárki is megbotránkozott volna – éppen ellenkezőleg: Fichte nacionalista elmélkedései rettentően népszerűek voltak abban a korban. Mindez persze nem azt jelenti, hogy Európa nemzetei a francia forradalommal születtek volna meg, hiszen már magának a francia nemzetnek is ezeréves múltja volt ekkor, hanem inkább arról van szó, írja Pierre Manent, hogy a francia forradalommal kezdődően Európa nemzetei „újjaszülettek”, amennyiben ettől fogva nemcsak nemzetekként léteztek, hanem nemzetekként is „akartak létezni”.³⁰⁰ A megfogalmazás pontos és nagyon tanulságos, amennyiben az akaratra helyezi a hangsúlyt, de mégsem mond eleget. Nemcsak arról van szó ugyanis, hogy Európa nemzetei újra fölfedezik magukat, hanem arról is, hogy olyanokként fedezik fel magukat, mint akik a legfelsőbb hatalom, vagyis a szuverenitás végső és egyedüli letéteményesei. Tehát nemcsak újra megerősítették a létezésüket, hanem egyszersmind olyanként nyilvánították azt ki, mint ami a szuverenitás végső hordozója. Önmagukban a hatalom legitimitásának új elvét fedezték fel, ezért mondtuk korábban azt, hogy az emberiségnek a nemzetek családjává való fokozatos átalakulásával párhuzamosan Európa is átalakult a nemzetállamok Európájává.

A kérdés az, s erre a kérdésre korábban nem adtunk semmiféle választ, holott egyáltalán nem mellékes, hogy mi magyarázza az új, nemzeti legitimációs elv hihetetlen népszerűségét? Mert persze le tudjuk írni hosszan azt a történelmi folyamatot, ahogyan a nemzeti elv a napóleoni háborúkkal elindult a XIX. századi európai diadalútjára, többek között Fichte gondolatait is sugalmazva, de az elv népszerűségét önmagában a történelmi folyamat aligha magyarázza. Van azonban egy másik észrevétele is Manent-nak, ami ilyen téren irányadó lehet. Ahhoz, hogy ezt a maga súlya szerint kellőképpen értékelni tudjuk, először is arra kell visszaemlékeznünk, hogy a nemzeti legitimációs elv nem önmagában, hanem a köztársaság

300 Pierre Manent: *Democracy without Nations? The Fate of Self-Government in Europe*. ISI Books, Wilmington, Delaware, 2007, 74.

eszményével párban született. Bibó, akinél jobb szakértője a nacionalizmusnak Kelet-Európában máig nem akadt, ezért hangsúlyozta, ahányszor csak tehetette, hogy a nacionalizmus és demokratizmus édestestvérek: a történelemnek ugyanazon pontján és ugyanazon a helyen születtek meg, aligha lehet mindez pusztán történelmi véletlen. Érdemes tehát visszaemlékezni arra, hogy Rousseau nem csupán a népszuverenitás elvének az intézményesítését kérte, hanem egyszersmind egy új, köztársasági vagy demokratikus kormányzati formát is sürgetett, s a két követelés messzemenően összefüggött egymással. A nemzeti szuverenitás elve demokratikus kormányzati formát követelt, mert csak ez tűnt egyedül alkalmasnak arra, hogy a nép vagy a nemzet akaratát, azaz az egymással *egyenlő* emberek egységes akaratát kifejezze.

Márpedig, kérdi Manent, ki az, aki ellene merne szegülni a demokratikus legitimáció elvének? A demokratikus legitimáció végső elve ugyanis a *beleegyezés* elve: egy törvény vagy bármilyen más politikai természetű kötelezettség csak akkor legitim, csak akkor kell alávetnem magam neki, ha előzetesen, akár személyesen, akár képviselőim révén beleegyezésemet adtam. Egy demokratikus rezsím tehát elvben egy olyan politikai rendszer, mondja Manent, amelyet „minden egyén akar”, mégpedig éppen azért, mert a demokrácia úgy definiálja önmagát, pontosabban azzá a rendszerré kíván válni, amelyet minden egyén akar. S amennyiben ez képezi a kiindulópontot, „hogyan akarhat egyáltalán valaki bármi mást, mint demokráciát?” Még a XX. századi totalitárius rezsimek is időről időre választásokat rendeztek, írja, s ezzel eljátszották a világ előtt önmaguk demokratikus legitimációjának a kegyetlen és cinikus színjátékát. A demokratikus elvnek minden más elvvel szembeni felsőbbrendűsége tehát többek között abból fakad, hogy mindenki, aki a beleegyezés elvének ellene szegül, önmagával kerül ellentétbe: azáltal, hogy a beleegyezés elvétől eltérő cselekvési elvet választ, „tulajdonképpen azt akarja, hogy ne akarjon”. A demokrácia tehát természetes szövetségesre, mi több, cinkosra talál

az ember akaratában, s morális presztízse és ellenállhatatlan politikai hatalma éppen az „univerzalizmusából” fakad: az ember embersége a demokratikus rezsim végső és egyetlen „hipotézise” – állítja Manent.³⁰¹

A nemzeti legitimációs elv elképesztő népszerűségét a demokráciával kötött eredeti történelmi szövetségéből magyarázni kétségekívül plauzibilis dolog, annál is inkább, mert a XIX. század nemcsak a nemzetállam, hanem a demokrácia diadalmenetének is bizonyult. A második világháborút követően viszont valami érezhetően megváltozott, köszönhetően bizonyára annak a ténynek, hogy éppen a nemzeti legitimációs elvhez és a nemzeti szuverenitáshoz való makacs ragaszkodás vitte bele Európát kétszer is a XX. században pusztító és precedens nélküli háborúba. Az Európai Unió fokozatos intézményesülésének a politikai projektje alapvetően maga is annak a felismerésnek a kifejezése, hogy a tartós európai békét megteremteni csak úgy lehet, ha előbb leszámolunk a nacionalizmussal és a nemzetállamok Európájával. A demokrácia és a nemzet útjai az európai államok egyesülésével tehát elválni látszanak egymástól (erre utal már Manent könyvének címe is: *Demokrácia nemzetek nélkül? Az önkormányzás sorsa Európában*), éppen ezért pontosan az Európai Uniónak ez a projektje mutatja meg talán a legpontosabban azt is, hogy milyen jövő várományosai vagyunk – feltéve, hogy azok a tendenciák, amelyek az európai államok egységesülésének ezt a folyamatát ma jellemzik, tartósnak bizonyulnak.

Ha erre a ma már több mint hatvan éve zajló folyamatra akár felületesen is rápillantunk, az európai „emberiség” két kíváncsi fog kirajzolódni a szemünk előtt meglehetősen határozottsággal. Először is láthatóan arra vágyunk, hogy az emberi jogoknak és a nemzeti szuverenitásnak ezt az eredeti összefonódását valahogyan szétszálazzuk, hogy a kettőt különválasszuk, s ezért az Európai Egyesült Államokat sem szuverén nemzetállamként, hanem inkább amolyan „civilizációs térségként” képzeljük el, amelyet az emberi jogok szakadatlan érvényesítése jellemez,

301 Uo. 72.

különösebb politikai kötöttségek vagy kötelezettségek nélkül. Ezért van az, írja Manent egy másik könyvében, hogy az Európai Unió ma voltaképpen nem egy sajátos politikai perspektívát kínál, hanem várakozásaink szerint inkább „a politika végének intézményesítését” jelenti, azt az állapotot, amelyben a közös élet a „civil társadalomban” zajlik majd, a civilizáció jogai és szabályai szerint.³⁰² „Európa” ugyan egyfajta „politikai ígéret”, mondja, de csak annyiban, amennyiben „a politikából való kilépést, a politikától való búcsút helyezi kilátásba”.³⁰³

Másodszor, a fentiekkel összefüggésben, de szöges elentétben Rousseau elvárásaival, láthatóan azt is szeretnénk, ha az embereket ki tudnánk szabadítani az állam fogságából, s ha az emberiség egyetemes társadalmát vissza tudnánk állítani a saját jogaiba. Ez utóbbi kíváncsiabbak között abban is megmutatkozik, hogy a jogaink érvényesítését többé nem az államtól várjuk, s végső garanciájukat nem a nemzeti szuverenitásban látjuk. Életünk, írja Manent, egyre inkább ebben az egyetemes társadalomban zajlik, amelyet egyének, nemzetközi civil szervezetek, multinacionális vállalatok alkotnak, s amelyet mindinkább „nem állami és nem politikai intézmények” szabályoznak, hanem törvényszékek és mindenféle, bíraskodási joggal felruházott nemzetközi testületek, amelyek a kereskedelmi szabadság, a versenyszabályok, illetve általában az emberi jogok fölött őrködnek.³⁰⁴ Ilyen körülmények között teljesen természetes, teszi hozzá, hogy mi, akik több mint két évszázada „az emberi jogok spirituális tekintélye” alatt éltünk, a társadalmi életet mindinkább a jog látószögéből kezdtük el szemlélni, vagyis úgy kezdtünk el gondolkodni róla, mint aminek „egyre kizárólagosabban a jog szabályai szerint kell szerveződnie”. Olyan világ lebeg a szemünk előtt, ahol a jog „a nemzetállam közbejötté nélkül lesz biztosítva”, mert

302 Pierre Manent: Az ember létfeltételei és az emberi nem egysége. In Uő: *Politikai filozófia felnőtteknek*. Id. kiad. 317–331, 320.

303 Uo. 321.

304 Pierre Manent: A jog birodalma. In Uő: *Politikai filozófia felnőtteknek*. Id. kiad. 274–298, 275.

társadalmaink, mivel az emberi jogok eszméjéből született társadalmak, olyan társadalmak kívánnak lenni, „amelyeket teljes egészében a jog kormányoz”.³⁰⁵

S minthogy a jog eszméjét leválasztottuk a nemzeti szuverenitáséről, elkezdjük az emberi jogokat is, ha nem korábban, akkor rögtön a második világháborút követően, egyetemes emberi jogokként kontemplálni, legelőször nyilván *Az emberi jogok* 1948. évi egyetemes nyilatkozatával. Ezzel rátértünk arra az útra, amelyen Kant tette meg az első lépéseket, amikor az örök békéről szóló szövegében ennek a békének az egyik feltételéül szabta meg a „világpolgári jogot”, még akkor is, ha ezt a feltételt, mint tudjuk, ő egyetlen jogra, az „egyetemes hospitalitás” jogára korlátozta volna. Van tehát némi igazság abban, amikor egyesek *Az örök békét* egyenesen az Európai Unió „születési bizonyítványának” nevezik, ámbár nem abban az értelemben, hogy az Európai Unió jelenlegi politikai struktúráját Kant valamilyen értelemben megálmodta volna. Éppen ellenkezőleg: mind az örök békéről szóló szövegében, mind pedig az egyetemes történelemről szóló esszéjében egészen kétértelmű annak tekintetében, hogy szerinte pontosan milyen politikai struktúra vinné közelebb az államokat a békéhez: hol „népszövetségről” beszél,³⁰⁶ hol pedig egy „leendő nagy államról”.³⁰⁷

Inkább abban az értelemben születési bizonyítványa ez a szöveg az Európai Uniónak, hogy Kantnak az abban megszólaltatott reményei a mi reményeink is, aggodalmai pedig ugyanúgy a mi aggodalmaink. Akárcsak ő, „mi is a jog segítségével keressük a békét, a civilizáció, a kereskedelem és a kommunikáció aszimptotikus előrehaladása révén”, mondja Manent.³⁰⁸ Ráadásul, teszi hozzá, abban is

305 Uo. 275–276.

306 Immanuel Kant: Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből. Ford. Vidrányi Katalin. In Uő: *A vallás a pusztá és határain belül és más írások*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1980, 58–76, 67.

307 Uo. 72.

308 Pierre Manent: A jog birodalma. In Uő: *Politikai filozófia felnőtteknek*. Id. kiad. 295.

követői vagyunk, hogy elismerjük „az erkölcsi megtérés szükségességét is”. Kant szerint ugyanis, bár kulturálódunk, sőt civilizálódunk is, „mindenféle illemben és modorban”, de ahhoz, hogy úgy vélhessük, moralizálódunk, „még nagyon sok hiányzik”.³⁰⁹ Ehhez hasonlóan, írja Manent, mi is elismerjük valamiféle „humanitárius tudat” szükségességét, és nem elégszünk meg a civilizáció haladásával. De a kételyeit és dilemmáit is megörököltük, mert ugyanúgy nem tudjuk, mint ő, hogy miként kellene összekapcsolni a belülről jövő, morális átalakulás szükségességét a külső, azaz politikai változásokkal. A két dolog között ugyanis nincs természetes kapcsolat, márpedig ilyen belső összefüggésre volna szükség, hogy „komolyan tudjunk reménykedni a jog által létrehozott békében, az igazi békében”.³¹⁰

Metapolitikai emberiséget, olyan emberiséget, amelyik meghaladta önnön politikai létfeltételeit, kiszabadult a nemzetállam keretei közül, s az egyetemes emberi jog hatálya alatt békében él önmagával, valóban csak úgy lehet elképzelni, ha ez az emberiség egyszersmind az egyetemes erkölcs szabályai szerint is él. Csakhogy mit jelent ez? Létezik-e olyan erkölcsi kötelék, amelyik minden embert minden más emberrel összekapcsolna, s ha igen, mi csoda? Abból kiindulva, hogy *Az emberi jogok egyetemes nyilatkozata* már a preambulumban „az emberiség családja minden egyes tagjának méltóságára”³¹¹ hivatkozik, arra következtethetünk, hogy a jognyilatkozat megalkotóinak valamiféle, a méltóság kanti eszméjével összefüggő gondolat járhatott a fejében. Ez azonban ma már nem sokat jelent, mert az emberi méltóság tisztelete már rég átalakult az emberiség formája iránt érzett tiszteletből a konkrét

309 Immanuel Kant: Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből. In Uő: *A vallás a pusztaság és határain belül és más írások*. Id. kiad. 70.

310 Pierre Manent: A jog birodalma. In Uő: *Politikai filozófia felnőtteknek*. Id. kiad. 295.

311 Az Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozata. In Kovács István – Szabó Imre (szerk.): *Az emberi jogok dokumentumokban*. Id. kiad. 385–396, 385.

élettartalmak elismerésévé. Láthatóan nem volt kedvünk-re az, amit egyesek egyenesen „az egyén szörnyű kanti elszemélytelenítésének” neveznek, s társadalmaink új jel-szava ezért a tisztelet helyett az elismerés lett. Ez még akkor is így van, ha némileg leplezi a tény, hogy továbbra is máni-ákusan kitartunk a szavakban az emberi méltóság tisztelete mellett. De semmi kétség, állítja Charles Taylor az elismerés politikájáról szóló híres esszéjében, hogy a tisztelet követelményét már régen felváltotta társadalmainkban az elismerés igénye.³¹² S mivel jelenleg éppen ennek az átalakulásnak a közepén tartunk, aligha tudjuk megmondani, hogy mennyire lesz tartós ez az állapot, s hogy az elismerés követelése létre fog-e hozni az emberek között legalább annyira elérhető és annyira időtálló erkölcsi kötelekeket, mint a tisztelet kanti eszményén nyugvó régebbi jogi és politikai rend.

De ugyanígy nem jutunk közelebb a megoldáshoz, ha a történetileg kialakult másik, valamivel korábbi választ vesszük szemügyre, magáét a Rousseau-ét. Rousseau meggyőződése, ellentétben Kanttal, az volt, hogy az embert embertársaival nem a másik ember erkölcsi méltóságának a tisztelete, azaz a másik ember valamilyen elvont metafizikai minősége iránt érzett erkölcsi tisztelet, hanem éppen ellenkezőleg: a test, mégpedig kimondottan a szenvedő test látványa által keltett érzés kapcsolja össze.³¹³ Éppen ezért Rousseau számára az egyetemes emberi kötődést a *szánalom*, illetve az *együttérzés* hozza létre. Manent azt állítja, hogy az emberiség erényének ez a sajátos rousseau-i értelmezése képezi „a jelenkori humanitarizmus alapját”, ugyanis „ez az értelemezés nagy hatást gyakorolt a modern érzelmvilágra”. Rousseau-nak jó oka volt rá egyébként, teszi hozzá, hogy bízson a szánalom és az együttérzés erejében. Ez az emberi érzés ugyanis valóban egyetemes, részint mert mindenki lehet potenciálisan a szánalom *tárgya*, ugyanis mindenkinek van szenvedésre képes teste, részint

312 Charles Taylor: The Politics of Recognition. In Amy Gutmann (ed.): *Multiculturalism*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1994, 25–73.

313 Jean-Jacques Rousseau: *Emil vagy a nevelésről*. Id. kiad. 191.

mert mindenki lehet a szájalom *alanya* is, s az emberek éppen azért képesek szájalmat érezni, mert szenvedésre képes testtel rendelkezve könnyen el tudják képzelni mások szenvedéseit. A fizikai szenvedést közvetlenül értjük, mondja Manent, könnyűszerrel elképzeljük: nem kell hosszasan magyarázni azt, hogy mit jelent, ha valakinek fáj a foga.³¹⁴ Ráadásul hozzátehetnénk ehhez azt is, hogy a szájalom és együttérzés érzéseinek nagy előnye a másik ember absztrakt méltóságának erkölcsi tiszteletével szemben, hogy nem követel az embertől különösebb erőfeszítést, nem kéri tőle azt, hogy „moralizálódjon”, hogy valamiféle erkölcsi metamorfózison menjen keresztül, vagy hogy a másik ember konkrét valójától – bőrszínétől, nemétől s.í.t. – elvonatkoztasson. Azaz nemcsak a morális metamorfózist, hanem azt az állandó, keserves absztrakciós gyakorlatot is fölöslegessé teszi, amit a kanti típusú moralitás megkövetelt amiatt, hogy minden emberben létező emberinek, a tisztán emberinek a tekintetbe vételére kötelezett.

Az ember valóságos szájalmat érezve is megmaradhat annak, ami, vagyis olyan lénynek, akit Rousseau szerint alapvetően egy egoista, bár nem feltétlenül önző érzelem, az *önszeretet*, az *amour de soi* jellemez. A szájalom, a humanitásnak ez a legőszintébb és legjellemzőbb megnyilatkozása ugyanis egyáltalán nem önzetlen érzés, nemcsak azért, mert Rousseau szerint amúgy sincsenek önzetlen emberi érzések, lévén, hogy minden egyéb szenvedélyünk bizonyos értelemben az önszeretetnek a „módosulása”,³¹⁵ hanem két további, viszonylag könnyen belátható oknál fogva. Egyrészt azért, mert csak akkor valóságos, ha „a képzelet a nyomorult ember helyére ültet bennünket” (azaz ilyenkor is *magunkra* gondolunk), másrészt „mert amikor a szenvedő ember helyébe képzeljük magunkat, örömet is érzünk afölött, hogy nem szenvedünk úgy, mint ő”.³¹⁶ Az „emberek iránti szeretet” tehát „az önmagunk iránti

314 Pierre Manent: Az erkölcs birodalma. In Uő: *Politikai filozófia felnőtteknek*. Id. kiad. 299–316, 304.

315 Jean-Jacques Rousseau: *Emil vagy a nevelésről*. Id. kiad. 182.

316 Uo. 191.

szeretetből ered”, mondja Rousseau, s „az emberi igazságosságnak ez az alapelve”.³¹⁷ Jogosan írhatja tehát Manent, hogy az együttérzés Rousseau-nál egy olyan „altruista érzelem”, amelynek két mögöttes motívuma van, „s mindkettő egoista”. Ennélfogva, teszi hozzá, az a társadalom, amely az emberi kapcsolatokban erre az egyszerre egoista és altruista érzésre épít, valóban képes az emberek között valóságos érzelmi kötelékeket létrehozni, ráadásul mivel „az altruizmust az egoizmusból húzza elő”, „morálisan gazdaságos”, mert „nem igényel tőlünk sokat”. Semmiféle heroikus erőfeszítést nem követel tőlünk, semmiféle morális átalakulást, tekintve, hogy a szánalom érzése az egyes ember egoizmusából fakad.³¹⁸

Van azonban egy kétségtelen hátránya a méltóság tiszteletével szemben – legalábbis akkor, ha a szánalom eme érzésének az egyetemes humanitás rendjét, azaz a minden ember között létező erkölcsi köteleket kell létrehoznia. Éspedig az, hogy az intenzitása láthatóan csökken, mihelyst az emberek egyre nagyobb körére tejed ki. Az emberi együttérzés, írta Rousseau, „úgy tetszik lankad és elpárolog, ahogy az egész földre kiterjed; a Tatárországot vagy Japánt sújtó csapás nem indít meg bennünket, de az európai népek szenvedései megindítanak”.³¹⁹ Nem véletlen, hogy Rousseau volt az első olyan modern politikai gondolkodó, aki a kozmopolita szót pejoratív értelemben használta, mondván, hogy előbb vagyunk polgárok, mint emberek, ebből is látszik, teszi hozzá, hogy „mit kell gondolnunk az állítólagos világpolgárokról”,³²⁰ vagyis azokról, akik „azzal kérkednek, hogy az egész emberiséget szeretik, ami, úgy vélik, feljogosítja őket arra,

317 Uo. 204.

318 Pierre Manent: Az erkölcs birodalma. In *Uő: Politikai filozófia felnőtteknek*. Id. kiad. 306.

319 Jean-Jacques Rousseau: Politikai gazdaságtan. Ford. Kis János. In *Uő: Politikafilozófiai írások*. Id. kiad. 201–245, 217.

320 Jean-Jacques Rousseau: Az emberi nem egyetemes társadalmáról. In *Uő: Politikafilozófiai írások*. Id. kiad. 255.

hogy egyetlen embert se szeressenek”.³²¹ Vagy, ahogyan az *Émile*-ben fogalmaz: „ne bízzatok a kozmopolitákban”: „van olyan filozófus, aki azért szereti a tatárokat, hogy ne kelljen a szomszédait szeretnie”.³²²

Ebből a helyzetből, mármint abból, hogy a szájalom érzésének az intenzitása csökken, ahogy az embereknek egyre nagyobb közösségére terjed ki, Rousseau szerint ugyanis természetsszerűleg a hozzánk legközelebb állók profitálnak. Ahhoz, hogy a szájalom és a „rokonszenv” tevőlegessé váljon, írja, valamiféleképpen „korlátozni és összpontosítani” kell ezeket az érzéseket, s ezért az a célsszerű, ha ezeket olyan személyekre korlátozzuk, akikkel amúgy is „együtt kell élnünk”, vagyis a „polgártársainkra”.³²³ Az a lényeg tehát, „hogy jók legyünk azokhoz, akikkel együtt élünk”.³²⁴ Nemcsak azért, mert ez így kézenfekvő, hanem azért is, mert ezáltal az érzés mindig „új erőt merít a kölcsönös találkozás szokásából és a valamennyiünket egyesítő közös érdekből”. „Bizonyos – írja –, hogy az erény legnagyobb csodáit a honszeretet művelte, e nyájas és eleven érzelem, amely az önzés erejét adja az erény szépségéhez, s így olyan lendületet kölcsönöz az erénynek, amely valamennyi szenvedély közül a leghősiesebbé teszi, anélkül, hogy eltorzítaná”.³²⁵

Manent nagymértékben egyetérteni látszik mind-ezekben a megfontolásokban Rousseau-val. A politikai filozófiáról szóló könyvének legvégén azt írja, hogy bár mi, európai emberek láthatóan engedtünk „az antipolitikus és humanitárius kísértésnek”, de alighanem rövidesen rá kell jönnünk majd, hogy „a humanitárius depolitizáció” vágya reménytelenül utópikus.³²⁶ Rousseau jól látta,

321 Uo. 256.

322 Jean-Jacques Rousseau: *Émil vagy a nevelésről*. Id. kiad. 14.

323 Jean-Jacques Rousseau: Politikai gazdaságtan. In Uő: *Politikafilozófiai írások*. Id. kiad. 217.

324 Jean-Jacques Rousseau: *Émil vagy a nevelésről*. Id. kiad. 13.

325 Jean-Jacques Rousseau: Politikai gazdaságtan. In Uő: *Politikafilozófiai írások*. Id. kiad. 217.

326 Pierre Manent: Az ember létfeltételei és az emberi nem egysége. In Uő: *Politikai filozófia felnőtteknek*. Id. kiad. 326.

mondja, hogy a szájalom érzése önző, s hogy a távoli népek és országok viszonylatában erőtlén, így bár szóban az emberiség barátjának nyilváníthatjuk magunkat, de „önmagára lecsupaszítva a szájalom csak félénk akaródzásokhoz vezet”. Pusztán humanitárius alapon, mondja, „semmilyen kielégítő új rend nem teremthető”. Nincs más alternatívánk tehát, vissza kell térnünk a régi rend, azaz a *politikai* rend kényszereihez. Ez a rend, állítja, ugyan kevésbé látszik „tisztának, nemesnek, és emberinek”, mint a humanitárius rend: nem szól közvetlenül az emberhez mint emberhez. Ezzel szemben viszont lehetővé teszi, hogy „hatékonyan összekapcsoljuk” az önmagunkra és másokra irányuló érzést, mégpedig éppen azért, hogy a politikai rendben rendelkezünk valami közössel, ami maga a politikai rend, a közös dolog, a *res publica*, vagyis a köztársaság. A politikai rendben tehát valamiképpen összekapcsolódnak érzelmileg az egyének, s így lehetségessé válik számukra, hogy megfeleldkezzenek önmagukról, s feláldozzák magukat abban az egyszerre önzetlen és egoista aktusban, „amit a haza iránti áldozat jelent”. Szintén Rousseau volt az, írja Manent, aki „az általános emberi szájalom erényeinek és korlátainak tudatában” azt hangsúlyozta, hogy a hazafiság a legnagyobb erények forrása. Ahhoz viszont, teszi hozzá, hogy ez az érzés erőre, méghozzá „tartós erőre” kapjon, „a partikuláris közösség-re kell korlátozni”. Ha az egész emberiségre kiterjesztjük, akkor bizonyára sokkal „igazságosabb és erkölcsösebb”, de ugyanakkor gyenge: nem elég erős ahhoz, hogy „elfogadhatóan igazságos” emberi társulást hozzon létre.³²⁷

Ha megvonjuk Manent (és közvetve persze Rousseau) gondolatainak a mérlegét, s ha legfontosabb következtetésének azt tekintjük, hogy az egyetemes emberiség tisztán társadalmi rendje az emberi jogok közvetlen uralma alatt valószínűleg elképzelhetetlen, akár még valamiféle hasonlóságot is felfedezhetünk Manent és Arendt gondolatai között. Maga Arendt is úgy gondolta, ha még emlékszünk rá, hogy az állítólagos emberi jogokat az emberiségnek kellene

327 Uo. 330.

garantálnia, „s nem biztos, hogy ez lehetséges”. Továbbá az volt az álláspontja, hogy az emberi jogok csak egy partikuláris emberi közösségben adóttak, s ezért valószínűleg egyetértett volna Manent-nal abban is, hogy „a nemzetet”, a partikuláris *politikai* közösséget éppen az egyetemesség, nem pedig a partikularitás nevében kell védelmünkbe vennünk.³²⁸ Van azonban egy olyan felismerés, aminek Arendt láthatóan nagyon is tudatában volt, Manent inkább csak sejti, Rousseau pedig egyáltalán nem volt, és valószínűleg nem is lehetett a tudatában. Jelesül az, hogy – miként arról korábban már többször esett szó – a nemzet már önnön eredeti eszménye szerint sem azonos a politikai közösséggel.

Ha tehát Arendt egyet is értene Manent-nal abban, hogy az emberiség létezésének politikai kerete szükségképpen a partikuláris politikai közösség kell legyen, alighanem szükségesnek tartaná rögtön hozzátenni azt, akárcsak Lord Acton (akit egyébként olvasott), hogy a nemzet viszont korántsem azonos a politikai közösséggel. A nemzet nem politikai, hanem „etnológiai” kategória, mert a nemzethez való tartozás kritériuma a „származás”, nem pedig a hagyomány. Arendt mindemellett annak is nagyon világosan a tudatában volt – részint mert megértette, részint mert a saját bőrén megtapasztalta –, hogy azok az emberi jogok, amelyeknek kizárólag a nemzeti szuverenitás a garanciája, csak addig valóságosak, amíg azt a nemzet is úgy akarja. Valószínű tehát, hogy azt válaszolná Manent kijelentésére, miszerint, ellentétben a humanitás közvetlen erkölcsi rendjével, egyedül a nemzet partikuláris, politikai rendje lehet „elfogadhatóan igazságos”, hogy hát a legnagyobb igazságtalanságokat mégiscsak magának a nemzetnek a nevében követték el a történelemben. Feltűnő idegenkedése a nemzeti érzéstől és a nemzetállami logikától éppen abból a felismeréséből fakadt ugyanis, hogy egy nemzet többnyire csak a saját tagjaival szemben igazságos.

Amikor Gershom Scholemnek, aki levelében azzal vádolta meg, hogy az Eichmannról szóló könyvéből feltűnően hiányzik „a zsidó nép szeretete”, azt válaszolja, hogy

328 Pierre Manent: *Democracy without Nations?* Id. kiad. 86.

ő csak a barátait szereti, s hogy eleve képtelen „egy egész népet szeretni”,³²⁹ láthatóan még magánál Rousseau-nál is jóval szkeptikusabb az ember közösségi érzelmeit illetően. Az a tény pedig, hogy bár helyeselte Izrael állam létét, ő maga soha nem telepedett le benne (megtehetette volna), arra enged következtetni, hogy noha egyetértett Izrael állam létevel, nem értett egyet annak formájával: jelesül azzal a ténnyel, hogy Izrael nemzetállam. Ha felháborító valakit kizárni a politikai közösségből, gondolta Arendt, csak azért, mert történetesen zsidónak született (ez történt vele is a náci hatalomra jutását követően), akkor legalább ekkora képtelenség valakit csak azért befogadni, mert történetesen zsidónak született. Ebből érthető meg az a makacsul ismételtgetett álláspontja is, miszerint azt, hogy valakit befogad-e egy politikai közösség vagy sem, soha nem az egyes ember származása kellene eldöntse, hanem az, hogy az illető mit tesz, mond vagy gondol. S valószínűleg ezért választotta maga is inkább azt, hogy egy többnemzetiségű köztársaságban, az Amerikai Egyesült Államokban éljen, semmint, hogy Izraelben megtelepedjen. Úgy vélte ugyanis, hogy egy politikai közösségben a születés vagy a származás pusztán tényének jó esetben nincs semmiféle jelentősége.

Ha tehát nemzeti politikai közösséget értünk, ha feloldjuk ezt a kétértelműséget, ami a nemzet fogalmában valamiképpen eleve benne rejlik, akkor jogos lehet Manent végkövetkeztetése. Akkor valóban mondhatjuk azt, hogy a nemzetet éppen az egyetemesség, s nem pedig a partikularizmus nevében kell védelmünkbe vegyük. Az egyes nemzetek ugyan nem valósítják meg *közvetlenül* az emberiséget, de hatékonyan közvetítik és artikulálják azt, amennyiben tükrözik annak eredeti sokféleségét. Ekkor talán elfogadhatóvá válik Rousseau azon kíváncsi is, hogy új társulásokot hozzunk létre. Nemcsak azért, mert ezek a társas érzületünket eredményesen konkretizálják azáltal, hogy azt a minket összekötő dologra, a közös dologra irányítják,

329 Hannah Arendt: A letter to Gershom Scholem, July 24, 1963. In Hannah Arendt: *The Jewish Writings*. Schocken Books, New York, 2007, 465–471, 466–467.

hanem azért is, mert kialakítják ezáltal, Rousseau szavaival élve, a „nemzeti jellemet”. Végre tehát valóban különbség lesz francia, angol, spanyol vagy olasz között. Másfelől, ha maga Manent folyton Arisztotelészre hivatkozik, valahányszor a politikai közösséget kell jellemeznie, aki tudvalevőleg azt mondta, hogy politikai közösség ott van, „ahol az emberek egyberakják a tetteiket és a véleményeiket” (*Nikomakhoszi Etika*, 1126b), akkor ezt rögtön kiegészíthetjük azzal az észrevétellel is, hogy már Arisztotelész különbséget tett a *Politika* egyik nehezen értelmezhető szöveghelyén (1261a) a polisz és az ethnosz, azaz a politikai közösség és a törzs között, mondván, hogy míg az egyik „különböző emberekből áll”, addig a másik tagjai „teljesen egyöntetűek”. Kissé szabadon értelmezve tehát Arisztotelészt, akár azt is mondhatnánk, hogy a politikai közösségek abban is megnyilvánítják az emberiség eredeti sokféleségét, hogy tagjaikat nem a származás vagy a születés köti össze, így tehát ezek nagyon különbözőek lehetnek.

Ha viszont politikai közösségen a francia forradalommal megszülető *nemzetet* értjük, olyan közösséget, amelyben a származás és a születés a perdöntő, akkor ez a közösség az egyetemes közvetítésének, az emberiség hatékony konkretizálásának ezt a képességét láthatóan elveszti. Nem feltétlenül azért, amit Manent mond, hogy ti. rögtön visszazuhan a saját partikularitásába, mert nem lesz más, mint „az éppen itt” élő emberek folklorisztikus közössége, amelynek semmi mondanivalója nincs más nemzetek számára.³³⁰ Hanem elsősorban azért, mert a nemzet, amennyiben a szuverenitás közvetlen letéteményese, s amennyiben az abszolút szuverenitását az emberi jogokból eredezteti, már saját eszménye szerint is önmagát valamiképpen *közvetlenül* az univerzalizmus hordozójának tekinti, s emiatt eleve az emberiség *tényleges* sokféleségének az ellensége. Innen nézve pedig teljesen mindegy, hogy az univerzalizmusnak ez az igénye milyen formában jut kifejezésre. A hódító háborúkban-e, mint amilyenek a francia forradalmi hadsereg, majd később Napóleon háborúi voltak, s amelyek során, miként

330 Pierre Manent: *Democracy without Nations?* Id. kiad. 85.

Eötvös mondta, „minden népnek sietnie kellett mielőbb franciákká lenni”, mert hiszen teljesen nyilvánvaló volt, hogy „a szabadság és egyenlőség elve” „az emberiségnek különféle nemzetiségekre osztásával” ellentétes.³³¹ Vagy esetleg a kisebbségek nyelvi asszimilációjában, mint történt ez Franciaország határain belül a bretonokkal vagy baszkokkal. A sokféleség mindkét esetben ugyanolyan irritáló, az elv pedig láthatóan mindkét esetben ugyanaz: a nemzet nevében arra kényszeríteni másokat, hogy hozzánk hasonlóak s ezáltal úgymond szabadok legyenek.

331 Eötvös József: *A XIX. század uralkodó eszméinek befolyása az államra* I. Id. kiad. 125.



A DEMOKRÁCIA ÉS A NEMZETI ÖNTŐFORMA: A NEMZETÁLLAM DIADALA

Nemzet és demokrácia

Mint ismeretes, John Stuart Mill a képviseleti kormányzatról szóló művében azt írta, hogy „szabad intézmények majdhogynem lehetetlenek többnemzetiségű államban”. A némileg meglepő és vitára késztető állítás mellett Mill legfőbb érve az volt, hogy a képviseleti kormányzás eleve feltételezi a közvéleményt, vagyis a polgárok közötti „nyilvános véleménycserét”, márpedig olyan emberek között, akikből „hiányzik a kölcsönös vonzalom”, különösen akkor, ha „más nyelveket is beszélnek”, és „más nyelveken olvasnak”, ilyesmi szerint nem létezhet. Következésképpen, tette hozzá, „általános és szükségszerű” feltétele a szabad intézményeknek, hogy a kormányzat határai s a nemzeti ségek határai nagyban „egybeessenek”.³³² Alighanem mindmáig ez a nemzeti legitimitás elvének a legtömörebb és legvilágosabb megfogalmazása, s általában ekként is szokták emlegetni. Nem véletlen, hogy Ernest Gellner klasszikus könyve, a *Nemzetek és nacionalizmus* éppen ezzel a mondattal kezdődik: „a nacionalizmus elsődlegesen egy politikai elv, melynek értelmében a politikai és a nemzeti entitás határai egybe kell essenek”.³³³ Tegyük hozzá, visszatérve Mill-hez, hogy a fenti elvvel korántsem a kisebbségek nyelvi asszimilációját sürgette, noha fanyar iróniával beszélt már

332 John Stuart Mill: *Considerations on Representative Government*. In A. D. Lindsay (ed.): *Utilitarianism, Liberty, Representative Government*. J. M. Dent, London, 1954, 361–362.

333 Ernest Gellner: *Nations and Nationalism*. Id. kiad. 1.

ő is a szikláik között félvad állapotban duzzogó skótokról, akik megmaradtak úgymond a saját korlátolt szellemi látókörükben, s az írekről, akik nem akarnak britekké válni, noha csak felekezetiileg különböznek az angoloktól. De mégis inkább olyan államhatárok kialakításának a lehetőségét kereste, legalábbis elméletben, amelyek megfelelnek ennek az őáltala felállított kritériumnak, amelyeken belül tehát kormányzat és nemzetiség határai egybeesnek; ezzel egyszersmind az első világháborút követő békekötésnek a wilsoni elveit is megelőlegezte.

Érdekes, hogy noha Lord Acton alig egy évvel később, 1862-ben már vitába száll Mill nézeteivel, ezek történeti magyarázó értékét nem tagadja. Éppen ellenkezőleg: „Mill úr” jól látja, írja, hogy mára már „konzisztens elméletté” állt össze az, ami korábban csupán „homályos törekvés” volt, jelesül, hogy a nemzetet tegyük meg a „politikai rendszer tartópillérének”.³³⁴ Vagyis Acton számára nem vitás, hogy Mill helyesen észlel egy történelmileg kibontakozó jelenséget, a probléma inkább az, hogy ezt a következményekben már eddig is fölöttébb ártalmasnak bizonyuló törekvést maga is elfogadja és normatív elvárássá teszi. Az elv történelmi magyarázó értékéhez viszont nem fér kétség: a nacionalizmus és a demokrácia kibontakozása történelmileg minden kétséget kizáróan egybeestek. A nacionalizmus kialakulásának lendületet, írja Acton, „a demokrácia elvének franciaországi győzelme adott”, illetve az, hogy ezt az elvet később „az európai hatalmak is elismerték”. Az általános akarát mindenhatóságának a forradalmi elve ugyanis „eleve magába foglalja a nemzeti eszmét”, s ezért Millnek, legalábbis történelmileg nézve, teljes mértékben igaza van, amikor azt állítja, hogy minden embercsoportnak a legelembibb szabadsága kellene legyen annak eldöntése, hogy milyen más embercsoportokkal kíván együtt élni.

Mert ez az a tett, jól látja Mill, amellyel „egy nemzet megalkotja önmagát”, ami arra is fel kellene hívja a figyelmünket, teszi hozzá Acton, hogy egy nemzet létrejöttéhez

334 Lord Acton: Nacionalizmus. In Ludassy Mária (szerk.): *Az angol-szász liberalizmus klasszikusai* I. Id. kiad. 120–152, 137.

nem csupán valamilyen előzetes „egységre” van szükség, hanem „függetlenségre” is, hogy az együttélésre irányuló ilyen akaratot érvényre juttassuk. Ez persze nem jelenti azt, hogy az egység előzetes megléte másodlagos jelentőségű lenne. Épp ellenkezőleg: vélhetőleg fontosabb feltétele a népfelség érvényesülésének, mint a királyok trónfosztása vagy a régi alkotmányok és törvények eltörlése. Ezek akár érvényben is maradhatnak mindaddig, amíg „a nép boldog”, azaz míg nemzeti egységében nem érzi magát veszélyeztetve, de ha egy nép körében elterjed a demokrácia eszménye, többé nem fogja megengedni azt, hogy egy része „idegen államhoz tartozzék”, vagy hogy „testét különálló államokra darabolják szét”.³³⁵ Más szavakkal: ha egy népben elültetik a demokrácia szellemét, elkerülhetetlenül nacionalistává válik, s ez rögtön meg fog mutatkozni, ha az adott népet dinasztikus érdekek mentén megpróbálják feldarabolni. A nemzeti egység nevében rögtön a szuverenitását fogja követelni, vagyis azt, hogy az önmaga és részei fölötti rendelkezés birtokosa legyen. Történelmileg nézve tehát Millnek igaza van, állítja Acton: mára már valóban kialakult egy olyan elv, ráadásul nagyon is érthető okoknál fogva, mely szerint a legcélszerűbb az, ha a kormányzat és a nemzetiség határai egybeesnek.

Ott, ahol két ilyen jelentős politikai gondolkodó egyetért (még akkor is, ha egyebekben az álláspontjaik élesen elkülönülnek), aligha marad sok helye a kételynek, bár figyelemre méltó, hogy mennyire más utakon jutnak ugyanarra a következtetésre. Acton a nemzet és a demokrácia történelmi szimbiózisát a francia forradalom politikai filozófiájára történő nyilvánvaló utalásokkal magyarázza, az általános akarat és a népszuverenitás összefonódását pedig különféle történelmi példákkal illusztrálja. Mindközben ügyet sem vet Mill legfontosabb érveire, noha teljesen nyilvánvaló, hogy Mill számára a nemzeti és az állami határok egybeesésének a követelményét a *képviselői* intézménye s a nyilvános véleménycsere szükségessége magyarázza. Egyáltalán nem véletlen ugyanis, hogy Mill

335 Uo. 139.

ezeket a gondolatait éppen a képviseleti kormányról szóló munkájában adja közre: a képviselet intézménye legalább annyira magyarázhatja a nemzet és a demokrácia történelmi szövetségét, mint a népszuverenitás elve. A képviselet intézménye tette lehetővé ugyanis, hogy az önkormányzásnak az igénye, ez a demokratikus igény, ne csak a kis városállamokban, hanem olyan országokban is megvalósuljon, amelyek több tízmillió lakossal rendelkeztek. Ez azonban szinte törvényszerűen vezetett a lakosság nyelvi homogenizációjához, vagyis a nemzet megalkotásához, s így kétségkívül helyes Pierre Manent észrevétele, miszerint „csakis a képviseleti rendszernek és a nemzetformának köszönhető, hogy a demokrácia nagy államokban is megvalósulhatott”. Nemzet és demokrácia között, írja, így annyira szoros a kapcsolat, hogy egyesek joggal feltételezik, hogy itt „lényegbeli” kapcsolatról van szó, s hogy „a demokrácia mint rendszer elválaszthatatlan a nemzeti formától”.³³⁶ Akár azt is mondhatnánk tehát: ha képviseleti demokráciát akarunk, akkor annak a nemzet az ára.

Millnek a képviseleti elv és a nemzeti öntőforma szükségzerű kapcsolatáról szóló gondolatai olyannyira időtállóan bizonyultak, hogy a *nemzeti liberalizmusnak* ezt az álláspontját (ne felejtjük el: Mill a nemzeti és állami határok egybeesését éppen a „szabad intézmények” nevében szorgalmazta) számos kortárs szerző máig érvényesnek tekinti. Legismertebb közülük bizonyára a kanadai filozófus, Will Kymlicka, aki már a multikulturális állampolgárságról szóló 1995-ös könyvében is egyetértőleg idézi Mill gondolatait,³³⁷ egy 1999-ben megjelentetett tanulmányában pedig arra is kísérletet tesz, hogy a nemzeti liberalizmusnak ezt az álláspontját további érvekkel kiegészítse: a képviselet intézménye már csak azért is feltételezi az egynyelvűséget, írja itt, mert a képviseleti politika lényegileg *népnyelvi* politika. Demokratikus tanácskozás (olyasvalami tehát,

336 Pierre Manent: Európa és a nemzet jövője. In Uő: *Politikai filozófia felnőtteknek*. Id. kiad. 101–115, 101.

337 Will Kymlicka: *Multicultural Citizenship*. Oxford University Press, Oxford, 1995, 52.

amit Mill „nyilvános véleménycserének” nevezett), csak akkor képzelhető el, állítja Kymlicka, ha a résztvevők értenek egymás nyelvén, s ez úgy tűnik, eleve feltételez egy közös nyelvet. Elvben ugyan igénybe lehet venni a fordítás adta lehetőségeket, ezek azonban rendszerint költségesek és kényelmetlenek, ráadásul amúgy sem teszik lehetővé a teljes értékű demokratikus részvételt. Éppen ezért a „nemzeti liberálisok” számára az egy nyelvű nemzeti politikai fórumok képezik a demokratikus részvétel elsődleges helyét, s ezek „eredetibb módon képviseleti jellegűek”, mint a nyelveket keresztül-kasul átszövő magasabb politikai fórumok. Az átlagpolgár számára úgy kényelmes, mondja, ha a politikai vitákban a saját nyelvén történik a kérdésfelvetés, mert arra, hogy többnyelvű közegben politikai kérdésekről vitát folytassanak, többnyire csak „az elit” tagjai képesek, ugyanis csak ők beszélnek folyékonyan egyszerre több nyelvet. Mi több, teszi hozzá, a politikai kommunikáció mindig rendelkezik egy „ritualisztikus” összetevővel is, s ez a komponense a kommunikációnak tipikusan nyelvi jellegű. Hiába sajátítanánk el tehát jól-rosszul egy idegen nyelvet, ennek a pusztán „technikai” ismerete révén még mindig nem válna teljességgel érthetővé számunkra egy politikai vita. Az ilyen és hasonló megfontolások ösztönzik tehát a nemzeti liberálisokat arra, írja Kymlicka, hogy csak a „nemzeti nyelven” zajló politikai vitákat tekintsék igazán „képviseleti” jellegűnek.³³⁸

Nyilván bő százötven évvel Mill és Acton vitája után fölösleges és értelmetlen is lenne ebben a vitában állást foglalni, annál is inkább, mert túl azon, hogy a történelmi diagnózisban egyetértettek, vélhetőleg az okainak a magyarázatában is mindkettőjüknek igaza volt: nemzet és demokrácia történelmi összefonódását ugyanúgy magyarázhatja a képviselet elvének, mint a népszuverenitás eszméjének az intézményesítése. Ha a Mill felismerése mellett szól a demokratikus tanácskozás természete, az Actoné mellett szól

338 Will Kymlicka – Christine Straehle: Cosmopolitanism, Nation-States, and Minority Nationalism: a Critical Review of Recent Literature. *European Journal of Philosophy*, 1999 (7):1, 65–89, 70.

az a filozófiailag és történelmileg egyaránt alátámasztható megfontolás, hogy a népszuverenitás elve, azaz a demokrácia princípiuma csupán következménye az *egyenlőség* nála eredendőbb vagy alapvetőbb elvének. Mondhatnánk tehát akár azt is, hogy a demokrácia és a nemzet végső princípiumai gyakorlatilag egybeesnek, mert a nemzet is, akárcsak a demokratikus közösség, az egyenlők közössége. Ezek azonban ma már untig ismert dolgok, és fölösleges hosszan elidőzni náluk. Létezik azonban két másik, némileg szokatlanabb megfontolás, amelyek, ha nem is magyarázzák a nemzet és a demokrácia történelmi szövetségének az *okait*, de kétségkívül magyarázhatják a nemzet és a demokrácia, akár még a *liberális* demokrácia történelmi szövetségének is a meglepően tartós jellegét. Az egyik megfontolás Manentől származik, a másik Kymlicka honfitársától és „mesterétől”, a szintén kanadai Charles Taylortól.

Manent érveit filológiai talán nem a legprecízebben, de mégis hitelesen úgy lehetne összegezni, hogy a liberális demokrácia és nacionalizmus történelmi szövetsége azért volt s tulajdonképpen azért lehet ma is annyira erős, mert mindkettő kétszintes államszerkezetben gondolkodik: a társadalmi cselekvés alanyainak az egyéneket, az egyéni cselekvés végső formájának pedig az államot tekinti. Egyén és állam között pedig nincs más közvetítő testület, mint a nemzet. Manent, aki Tocqueville nézeteinek egyik legnagyobb hatású mai népszerűsítője, ennek a francia forradalommal kialakuló demokratikus állammodellnek és nemzeti keretnek a születését Tocqueville felismeréseit követve a felbomlás s az azt követő azonnali rekonstrukció egymással egybeeső történelmi momentumaként írja le. Európában, állítja, s különösen Franciaországban a nemzeti keret az, ami meghatározza a demokrácia jellegét, s egyszersmind körül is határolja annak lehetőségeit. Igaz ugyan, hogy Tocqueville egy sajátos önellentmondást figyelt meg az amerikai demokrácia működésében, amennyiben az egyszerre kapcsolja össze az embereket, együttműködésre készítetve őket, s választja szét, beléjük plántálva az individualizmus, az önérvényesülés szellemét, csakhogy ami igaz lehet Amerikára,

nem biztos, hogy igaz Európára. Ugyanis az európai demokratikus politizálás „alapító eseményében”, a francia forradalomban, mondja Manent, ez a Tocqueville által oly gondosan megkülönböztetett két mozzanat egybeesett.

A franciák ugyanakkor, amikor leszakadtak a régi rend testületeiről – parókiákról, provinciákról, urasági birtokokról, céhekről stb. –, szinte azonnal a nemzet tagjaivá, egyszerű állampolgárokká váltak. Ugyanaz a mozzanat, amely egymástól elválasztotta, kapcsolta őket össze egyugyanazon instanciával, vagyis a nemzettel. A felbomlás és fúzió pillanata tehát egybeesett, s a fúciónak ez a pillanata „egy olyan szintézis igazságát” is tartalmazza, írja, amelyet Tocqueville elemzése, bármily megalapozott is legyen, némileg elfed: ti., hogy „a nemzet az a politikai forma, amelyben az egyének lakoznak, illetve megfordítva, hogy az egyén az a szereplő, aki a nemzetben lakozik”. Másképp fogalmazva: „az individualizmus és a nacionalizmus kölcsönösen feltételezik egymást”, szemben azzal az elterjedt véleménnyel, amely ellentétnek látja őket. Ez az állítás, teszi hozzá Manent, „nem absztrakt, nem paradox és nem is igazolhatatlan”.³³⁹ Ha tehát korábban azt mondtuk, hogy a nemzet tagjainak az *egyenlősége* magyarázhatja a nemzetnek a demokráciával kötött történelmi szövetségét, akkor ezt most kiegészíthetjük azzal a gondolattal, hogy a nacionalizmus individualizmusa viszont, ez a legradikálisabb kollektívizmusban érvényre jutó legradikálisabb individualizmus nagyon is jól magyarázhatja a nacionalizmusnak a liberális demokráciával kötött történelmi szövetségét. S hogy mindez valóban nem paradox, azt leginkább az bizonyítja, hogy a nemzeti szuverenitás és az egyéni jogok látszatra eltérő követelései már az *Ember és polgár jogainak nyilatkozatában* egybeestek.

A másik megfontolás, a Tayloré, szintén ugyanehhez a momentumhoz, a régi rend felbomlásának s a nemzet keletkezésének a történelmi momentumához kapcsolódik. Szokták Benedict Anderson nyomán a nacionalizmus

339 Pierre Manent: Egyénné válni. In *Uő: Politikai filozófia felnőtteknek*. Id. kiad. 179–195, 186.

keletkezését a társadalmi *képzeletvilágban* bekövetkező változásokkal magyarázni.³⁴⁰ Ugyanezt teszi Taylor is a nacionalizmusról és modernitásról szóló szövegében, alapvetően, mint már volt szó róla, Gellner elméletével vitázva. Csupán magukból a társadalmi feltételekből magyarázni a nacionalizmus létrejöttét, ahogy Gellner teszi, azért nem szerencsés, állítja, mert ebben az esetben az elméleten „rések” keletkeznek, amennyiben bizonyos feltételek között a nacionalizmus létrejöttét képtelen lesz magyarázni. Hogyan történhetett az meg, kérdi, hogy a nacionalizmus agrártársadalmakban is létrejött, noha ezeket a helyzeteket a Gellner elmélete elvileg kizárja. Így aztán Taylor a maga részéről Gellner elméletének ezeket a réseit igyekszik, ahogy ő fogalmaz, „bedugaszolni”,³⁴¹ részint azért, hogy Anderson nyomán a társadalmi képzeletvilág változásait vizsgálja, részint pedig azért, hogy saját korábbi elméletére alapozva a nacionalizmust is a modern *identitáspolitikák* egyik változataként magyarázza. Kymlicka szerint, bár az eljárás első része komoly magyarázó erővel bír, a második része fölöttébb vitatható.³⁴²

Függetlenül attól, hogy igaza van-e ebben Kymlickának vagy sem, Taylor tanulmányának az első része kétségkívül igen figyelemreméltó felismeréseket tartalmaz, még akkor is, ha a nacionalizmus keletkezését a társadalmi képzeletvilág alakulásából magyarázni nem tűnik különösebben sikeres vállalkozásnak: rögtön adódik ugyanis a kérdés, hogy rendben, de akkor mi az oka a társadalmi képzeletvilág változásának. Az viszont nem vitás, hogy Taylornak a modern társadalmi képzeletvilágról adott diagnózisa meggyőző és precíz. A modern nemzeteknek, írja, nagyon sajátos társadalmi képzeletviláguk (*social*

340 Lásd: Benedict Anderson: *Elképzelt közösségek*. Ford. Sonkoly Gábor. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2006.

341 Charles Taylor: Nationalism and Modernity. In Robert McKim – Jeff McMahan (eds.): *The Morality of Nationalism*. Id. kiad. 31–55, 49.

342 Lásd: Will Kymlicka: The Sources of Nationalism: Commentary on Taylor. In Robert McKim – Jeff McMahan (eds.): *The Morality of Nationalism*. Id. kiad. 56–65, 56.

imaginary) van, s ezt a leginkább úgy lehet megérteni, ha azt az európai történelemből ismert párhuzamokkal vagy előzményekkel vetjük össze. Ekkor ugyanis láthatóvá fog válni, hogy a társadalmi képzeletvilágunk mára radikálisan megváltozott, s hogy a korábbi, hierarchikus, „közvetített csatlakozású társadalmakat” (*mediated-access societies*) képzeletünkben felváltották a horizontális, „közvetlen csatlakozású társadalmak” (*direct-access societies*). A rangok társadalma például, vagy, ahogy Tocqueville nevezte, a „rendek társadalma”, a XVII. századi Franciaországban még nyilvánvalóan hierarchikus volt. Ez egyebek mellett azt is jelentette, hogy az egyének a szélesebb társadalomhoz való tartozásukat, ha egyáltalán el tudták képzelni, mindig különféle *közvetítéseken* keresztül képzelték el: a paraszt a földbirtokoshoz kötődött, a földbirtokos pedig a királynak volt a hűbérese. Egyesek valamilyen városi testület tagjai voltak, s ez a testület valamilyen jogállással bírt a királyságban; mások egy parlamentben töltöttek be pozíciót, s a parlamentnek megvolt a maga elismert társadalmi státusa s.í.t.

Ezzel ellentétben az állampolgárság modern fogalma mindig a szélesebb társadalommal való közvetlen kapcsolat valamilyen képzetét jeleníti meg. Nem arról van szó, hogy ne tartozhatnánk továbbra is különféle testületekhez: de akárhány testülethez is tartozunk, az állampolgárságunkat mindig ezektől különbözőnek gondoljuk. Magához az államhoz való tartozásunk tehát a saját, modern képzeletvilágunkban nem függ a testületi tagságainktól, s nincs is közvetítve általuk. Úgy gondolunk magunkra, mint akiknek, hasonlóan az összes többi polgártársunkhoz, közvetlen a kapcsolatuk az állammal, azzal az absztrakt entitással, amely a közös állampolgári lojalitásunk tárgya. A közvetlen csatlakozásnak ez a víziója annyira új, s a régi elképzelésekkel összehasonlítva annyira idegen, állítja Taylor, hogy a XVII. századi Franciaországban az emberek valószínűleg meg sem értették volna ezt. Akkoriban ugyanis az emberek csak valami sokkal közvetlenebb, kézzelfoghatóbb dologhoz – például egyházközséghez, uradalomhoz, városhoz – való tartozáson keresztül voltak képesek felfogni

a nagyobb egységhez, például a királysághoz vagy az egyetemes egyházhoz való tartozást.³⁴³

A modernitás tehát, konkludál Taylor, többek között a társadalmi képzetvilágunkban is forradalmi változást hozott: a közvetett csatlakozás fentebb ismertetett formáit a perifériára szorította, és a közvetlen csatlakozás képzetét terjesztette el az emberek között. A közvetlen csatlakozásnak ez az általánosan osztott képzete azonban, állítja, a modern „egyenlőségnek és individualizmusnak” is forrása, mert ezek lényegében a közvetlen csatlakozás képzetének a különböző kifejezési formái. A csatlakozás közvetlensége egyfelől megszünteti a heterogenitásnak azt a képzetét, amelyet a hierarchikus hovatartozás társadalmi képzetvilága eleve hordozott, és saját elképzelésünk szerint is egyformává, „uniformizálttá” tesz bennünket: így tehát a nemzet nem egyszerűen az egyenlők, hanem a hasonlók közössége. Ugyanakkor a közvetítő intézményeknek a képzetünkben történő leértékelődése miatt csökken ténylegesen is az életünkben betöltött szerepük. Az egyének egyre inkább igyekeznek megszabadulni tőlük, s így egyre szilárdabb egyéni öntudatra tesznek szert. Ezáltal születik meg a modern individualizmus, ez az „erkölcsi fogalom”, ami Taylor szerint egyáltalán nem azt jelenti, hogy az egyén megszűnik bárhová is tartozni, hanem inkább azt, hogy mindinkább átfogó és egyre személytelenebb testületekhez: a nemzethez, az államhoz, emberiséghez tartozónak képzelet magát.³⁴⁴

Nem kizárt persze, hogy a társadalmi képzetvilág változásai révén valóban magyarázni lehet a nacionalizmus keletkezésének bizonyos jellegzetességeit, s ezért Taylor valóban képes betömni Gellner elméletének réseit, de az is bizonyos, hogy maga a társadalmi képzetvilág változása is ugyanúgy magyarázatra szorul. Mindenesetre az tény, hogy mindazt, amit Taylor úgy ír le, mint a társadalmi képzetvilágban végbement változást, le lehet írni

343 Chares Taylor: *Nationalism and Modernity*. In Robert McKim – Jeff McMahan (eds.): *The Morality of Nationalism*. Id. kiad. 36.

344 Uo. 37.

egyszerű történelmi változásként is, s a kettő nyilvánvalóan nem független egymástól, akár oka, akár következménye az utóbbi az előbbinek. A premodern társadalmakban az egyén szűkebb, rendi, földrajzi vagy vallási kötődése valóban része volt az identitásának. A modern állam ezzel szemben a társadalmi kötődésnek egy új vízióját jelenítette meg: leválasztotta az egyéneket a saját szűkebb közösségi kötelekeikről, s az így „felszabadított” egyéneket újra egyesítette a központosított, bürokratizált állami struktúrában, felvértezve őket egyszersmind közös nyelvi kultúrával. Az új államszervezési modellt legitimáló doktrína a nacionalizmus volt, az új állami formáció explicit törekvése pedig az, hogy az adott országban a nemzet és az állam határai egybeesnek.

Alapszinten ez annak a követelését jelentette, hogy az állam polgárai egy nyelvet beszéljenek, s legyenek szolidárisak egymással. Valójában ennél sokkal többről van szó. Itt ugyanis egy olyan államszervezési modellel állunk szemben, ahol az állam a nemzet állama, *nemzetállam*, a szónak nemcsak abban az értelmében, hogy nemzeti elven legitimálja magát, hanem abban is, hogy mindenféle közösségi tevékenységnek közvetlenül az állam a formája. A központosított és bürokratizált nemzetállamban a helyi identitások és társulások, valamint a társulások révén végzett közösségi tevékenységek marginálisak, polgárai individuummokként, nem pedig társulások vagy kisebb közösségek tagjaiként értik meg elsődlegesen önmagukat, s ebben a minőségükben válnak közvetlenül a nemzet tagjaivá. A modern nemzetállam csak az egyéneket ismeri el a jogok alanyainak, állampolgárainak közösségét nemzetté formálja, hangsúlyozza az egyenlőség értékét (ami ebben az akcepciójában szinonim a hasonlósággal), s olyan homogén jogi keretet és jogszolgáltatási rendszert működtet, amelyet mindenütt azonos intézmények szabályoznak, azonos elvek alapján. Mivel a modern nemzetállam legitimációja, a demokratikus intézményrendszer zavartalan működtetése megköveteli a nyelvi homogenizációt, mintegy kétszáz éve a nemzeti nevelési program minden egyes európai nemzetállamban ebbe az irányba hat. Ma már olyannyira

képtelenek vagyunk a homogenitást az egyenlőségtől akár elvben is elválasztani, hogy erkölcsi, sőt érzelmi zavar lesz úrrá rajtunk, valahányszor mély és kirívó kulturális különbsőségekkel találkozunk.

Mindezek azonban jól ismert folyamatok, sokan és sokféleképpen leírták már őket, többnyire eléggé meggyőzően, magát Gellnert és Taylort is ideértve. Ha tehát az alábbiakban a nemzet és a nemzetállam keletkezésének egy másik típusú magyarázatával próbálkozunk, akkor az nem azért van, mintha a nemzet és a nemzetállam keletkezésének a társadalmi feltételekből vagy a társadalmi képzeletvilágból való magyarázata ne lenne a maga során meggyőző. Nem az a cél tehát, hogy betömjük Gellner vagy Taylor elméletének réseit, hanem sokkal inkább az, hogy a nemzet és nemzetállam keletkezésének a legkorábbi történelmi pillanatait, a francia forradalom bizonyos, kevésbé ismert és ritkán kutatott eseményeit felidézve feltárjuk, ha nem is a nacionalizmus és a nemzetállam *kialakulásának* az okait, de legalábbis *működésüknek* a logikáját. Ugyanakkor, szemben a modern nacionalizmuskutatásból ismert elméletek többségével, a cél itt nem valamilyen általános magyarázó *modell* megalkotása, mert a történelmet, mint már volt szó róla, nemigen lehet modellezni: különféle nemzetállamok és nacionalizmusok léteznek, s ezek nagyon eltérő történelmi és egyéb feltételek között, nagyon eltérő módokon keletkeztek. Egyetlen egy nemzetállam keletkezéséből, legyen az akár a legelső is, bizonyára nem lehet megérteni az összes többi nemzetállam keletkezését, bármennyire is mintaértékűnek bizonyult ez a nemzetállam a későbbi korok számára. Viszont egyetlen egy nemzetállam létrejöttének a vizsgálatából is meg lehet érteni a nemzetállamok és a nacionalizmus működésének a belső logikáját, azt remélve persze, hogy a keletkezésnek ez a története a működés logikáját tekintve valamilyen értelemben példázatos. És alighanem ez a legtöbb, amit remélhetünk.

Az egyformaság eszménye a francia forradalomban

Kétségtől igaza volt Benjamin Constant-nak, amikor azt írta, hogy bár meglepő ugyan, de „az egyformaság soha nem talált nagyobb pártfogásra, mint ama forradalom során, amelyet az emberi jogok és a szabadság nevében vívtak”. Őtőle származik a francia forradalom során alakot öltő sajátos állameszmény egyik legelső és legpontosabb leírása is: „ugyanaz a törvénykezés – írta –, ugyanazok az intézkedések, ugyanazok a szabályok, és ha lehet, fokozatosan ugyanaz a nyelv: íme, ezt nevezik tökéletesen szervezett társadalomnak”.³⁴⁵ Ha minden egyénnek egyenlő jogai vannak, akkor ez automatikusan azt is jelenti, hogy minden egyénnek ugyanazok a jogai, s hogy ezeket ugyanazok a törvények szavatolják a köztársaság minden szegletében, vagyis annak minden területi, közigazgatási alegységében. Az tehát, amit Constant egyformaságnak nevezett, kétségtől jellemezte a forradalommal megszülető francia társadalmat, ráadásul jóval többféle értelemben, mint ahogyan azt Constant diagnózisa sejteni engedi. Egyszerre jelentette ez ugyanis a társadalomnak a politikai, a nyelvi és a vallási homogenizációját – vagy legalábbis mindezeknek az együttes igényét.

A francia társadalom politikai értelemben vett homogenizációja (ami talán a legismertebb és leginkább kutatott mindezek közül) a demokratizálódás igényének a közvetlen következménye, s azt, hogy ez az igény mennyire általános volt a korabeli francia társadalomban, jól mutatja már Sieyès pamfletjének mindent elsöprő párizsi sikere. Az abban megfogalmazott egyik legfontosabb gondolatot, miszerint a harmadik rend, vagyis a közrend *maga* a francia nemzet, s hogy a rendi privilégiumok illegitímek, az Alkotmányozó Nemzetgyűlés 1789. augusztus 4-én ültette hatályba, amikor Franciaországban az összes rendi

345 Benjamin Constant: A hódító szellem és a bitorlás az európai civilizáció tükrében. In Uő: *A régiek és a modernek szabadsága*. Id. kiad. 33–72, 61.

kiváltságot (a földesúri jogokat, a városi, tartományi és testületi kiváltságokat, a papi tizedet, egyszerűen az egész régi rendet) eltörölték. Ezen a hosszú, éjszakába nyúló ülésen arisztokraták tettek könnyek és tapsok között hazafias nyilatkozatokat. Sieyès, aki maga klerikális személy volt, noha a harmadik rend követeként került a rendi gyűlésbe, az egyházat már a pamfletjében sem bántotta, azzal érvelve, hogy a papság nem rend, hanem „foglalkozás”.³⁴⁶ Ennek ellenére (és Sieyès kifejezett ellenkezése mellett) a francia forradalom a klérust is hamarosan felszámolta. Ezt célozta, egyebek mellett, az egyházi birtokok kisajátítása (1789. november 2.), a papság világi alkotmányának az elfogadása (1790. július 12.) s a papság felesketése a világi alkotmányra (1790. november 27.). Az alkotmányos egyház létrehívásával a papok fizetett állami alkalmazottakká váltak, s a klérus megszűnt saját anyagi bázissal rendelkező politikai erőnek lenni. Papnak lenni valóban foglalkozássá vált Franciaországban, csak nem úgy, ahogyan azt Sieyès eredetileg gondolta.

Ezzel párhuzamosan a nemzetgyűlés ugyanazon az augusztus 4-én egyetlen határozattal eltörölte Franciaország hagyományos, a „régí rend” idejéből örökölt közigazgatási beosztását is, mert azt „zavarosnak” találta. Sieyès (pontosabban az Alkotmányügyi Bizottság, amelynek tagja volt) javaslata ugyanezen év őszén, miszerint Franciaország területét egész egyszerűen fel kellene kockáztatni, nem talált osztatlan támogatásra: egyesek a helyi szokások jelentőségére hivatkoztak vele szemben, de voltak olyanok is, mint például Mirabeau, akik a regionális elv helyett az egyenlő népességű területek kialakítását támogatták.³⁴⁷ A végső kompromisszum szerint Franciaországot hasonló kiterjedésű megyékre osztották a képviselők, melyeket természeti képződményekről, folyókról, hegyekről neveztek el, ezeket pedig tovább osztották kerületekre, kantonokra, községekre. A közigazgatási határok átalakításával az

346 Sieyès: Mi a harmadik rend? 1789 január. In Hahner Péter (szerk.): *A nagy francia forradalom dokumentumai*. Id. kiad. 36–43, 38.

347 François Furet: *A francia forradalom története*. Id. kiad. 96.

Alkotmányozó Nemzetgyűlés nem csak elektorális megfontolásokat követett, mert Sieyès indítványának az alapvető célja, miként azt már Burke is észrevette, a régi tartományi kiváltságok, a vámsorompók, a nyelvi sokféleség stb. felszámolása volt.

Sieyès tanainak a politikába való átfordítása azonban már korábban, 1789 júniusában elkezdődött, a rendi gyűlésnek nemzetgyűléssé való átalakulásával. A tények közismertek. A harmadik rend képviselői együttes ülésezésre szólítják fel a papság és a nemesség képviselőit, de csak az alsópapság néhány képviselője csatlakozik hozzájuk. (Ezek száma a későbbiekben fokozatosan nőni fog.) Június 17-én Sieyès indítványára, hosszas viták után 491 szavazattal 90 ellenében elfogadnak egy olyan értelmű határozatot, amely tagadja a társadalom rendi felosztását, s a rendi gyűlés megnevezését Nemzetgyűlésre módosítja. „A dolgok jelenlegi állapotában a Nemzetgyűlés az egyetlen elnevezés, amely megfelel a gyűlésnek, mivel kizárólag tagjai tekinthetők törvényesen és nyilvánosan ismert és igazolt képviselőknél, mivel csaknem a nemzet egésze küldte őket, s mivel a képviselet egy és oszthatatlan, egyetlen küldöttnek sincs joga, bármilyen rend és osztály is választotta ki, hogy a jelenlegi gyűléstől elkülönülve gyakorolja a funkcióit.”³⁴⁸

Azt persze a követek is tudták, hogy egy ilyen határozattal végérvényesen megfosztják magukat minden, a kiváltságos rendekkel megköthető későbbi kompromisszum lehetőségétől. Mounier, aki később Sieyès ellenében a két-kamarás törvényhozást is védelmébe vette, azt javasolta, hogy a gyűlés meghatározása legyen „a nemzet nagyobbik része képviselőinek törvényes gyűlése a kisebb rész távollétében”. Mirabeau viszont azzal a javaslattal állt elé, hogy a harmadik rend gyűlése alakuljon „a francia nép képviselőivé”.³⁴⁹ A „nép” szó azonban ekkoriban még meglehetősen

348 A rendi gyűlés felveszi a Nemzetgyűlés nevet. 1789. június 17. In Hahner Péter (szerk.): *A nagy francia forradalom dokumentumai*. Id. kiad. 51–52, 51–52.

349 Etienne Dumont: *Souvenirs sur Mirabeau et sur les deux premières assemblées législatives*. Id. kiad. 76.

alantas jelentést hordozott – a római *plebs* jelentését, el-
lentétben a *populus* nemesebb értelmével. A döntés tehát
a *nemzet* megfelelőbb, mert egyértelműbb megnevezésére
esett, s bár a király csak tíz nappal később parancsolja meg
a rendek egyesülését, a harmadik renddel egyesülő alsó-
papság már június 17-én a kortársak tudtára adta, hogy egy
új, nem rendi tagozódású társadalom született.³⁵⁰

Ám ha ezzel sikerült is a nemzetgyűlésnek felszámolni
Franciaország rendi tagozódását s a régi tartományi kiváltsá-
ságokat, megtörni a helyi hagyományokat, megszüntetni
a vámsorompókat, s egységes közigazgatást vezetni be
mindenütt, a nagy célt, Franciaország lakosságának nyelvi
egységesítését a forradalomnak mégsem sikerült elérnie.
A szándék megvolt ugyan, de nem voltak adottak az eszkö-
zök. A szándékról nagyon világosan árulkodik egyébként
már Gergely apátnak (azaz Henri Baptiste Grégoire-nak)
az 1792-ben elvégzett kutatása, amelynek eredményeit ké-
sőbb a konvent elé terjesztette, s amelynek már a címe is
felért egy kisebb hadüzenettel: *Jelentés a tájnyelvek [les patois]
kiirtásának és a francia nyelv általános elterjesztésének szüksé-
gességéről*.³⁵¹ A fenyegetést ugyan nem sikerül a francia for-
radalom idején beváltani, de mégis kiváló látéletet nyújt
a tervezett nyelvpolitika mögött meghúzódó sajátos, forra-
dalmi megfontolásokról.

Teljesen nyilvánvaló például, hogy Grégoire számára
Franciaország nyelvi sokfélesége (a lakosságnak alig fele
beszél ekkoriban franciául) komoly fenyegetést jelent a szü-
lető köztársaság belső egységére. A köztársaság „terjeszke-
dése” (vagy, ha úgy tetszik, megértése: *l'étendue*) által meg-
követelt „politikai egységesülésnek” (*l'amalgame politique*),
írja, csupán akadálya a sok zsargon (*jargons*; egyébként a
patois is egyszerre jelent nyelvet és helyi dialektust), amit

350 François Furet: *A francia forradalom története*. Id. kiad. 75.

351 Abbé Henri Baptiste Grégoire: Rapport sur la nécessité et les
moyens d'anéantir les patois et d'universaliser l'usage de la langue
française. In Michel de Certeau – Dominique Julia – Jacques Revel:
*Une politique de la langue. La République française et les patois: L'enquête
de l'Abbé Grégoire*. Gallimard, Paris, 1975, 300–317.

Franciaországban beszélnek, s ami „egy népből harmincat csinál”.³⁵² Számára egyébként is, mint később kiderül, az egységes francia nyelv nemcsak a demokratikus részvétel által megkívánt politikai kommunikáció eszköze, hanem egyszersmind a nemzet egységének is kifejezése. Jelentése is azzal a konklúzióval zárul, hogy a francia társadalom nyelvi egyneműsítésére azért van szükség, mert ez ugyanúgy feltétele a nemzet létének, mint a politikai gépezet jó működésének. „Mindaz, amit elmondtunk – írja –, arra a következtetésre vezet, hogy az összes előítélet eltiprása, az összes igazság és az összes tehetség kifejtése, az összes polgárnak a nemzet testébe való beolvasztása [*fondre*], a politikai gépezet egyszerűsítése és működésének megkönnyítése megköveteli a nyelv egységét.”³⁵³ Ezért a nyelv egysége, mondja, szerves (*intégrante*) része a forradalomnak.³⁵⁴

Bár kevésbé harcos a címe, de talán még kíméletlenebb a fogalmazásmódja a toulouse-i ügyvéd, Bertrand de Barère jelentésének, amit a II. év pluviôse 8-án (1794. január 27-én) terjesztett elő a Közjóléti Bizottság nevében: *A Közjóléti Bizottság jelentése a nyelvekről*.³⁵⁵ Barère, akinek eleve az volt a meggyőződése, hogy a francia „Európa legszebb nyelve”, amelynek feladata, hogy a „szabadság legkifinomultabb gondolatait közvetítse a világ számára”, előterjesztésében először is arról beszélt, hogy „elpusztíthatatlan a föderalizmus, amelynek alapja a gondolatok közlésének hiánya”. (Meggjegyzendő, hogy a föderalizmus alatt a forradalmi retorika a szeparatizmust értette.) Forradalmasítottuk a kormányzatot, mondta, s vele együtt a törvényeket, a szokásokat, az erkölcsöket, a viseletet, a kereskedelmet s magát a gondolkodást is. Itt az ideje tehát, teszi hozzá,

352 Uo. 304.

353 Uo. 308.

354 Uo. 309.

355 Bertrand de Barère: Rapport du Comité de Salut Public sur les Idioms. In Michel de Certeau – Dominique Julia – Jacques Revel: *Une politique de la langue. La République française et les patois: L'enquête de l'Abbé Grégoire*. Id. kiad. 291–299.

hogy magát a nyelvet is forradalmasítsuk, ami ez utóbbinak, vagyis a gondolkodásnak az eszköze.

Konkrétan a problémája az, hogy bár a Nemzeti Konvent elrendelte a törvények megküldését „a Köztársaság valamennyi községébe”, ám ez a „jótétemény” rögvest kárba vész azokban a megyékben, amelyekben a lakosság nem beszél franciául. A „világosság” tehát, amit a forradalmi kormányzat nagy költségekkel igyekszik eljuttatni „az ország széleire”, azonnal kihuny, mielőst odaérkezik, „mint-hogy ott meg sem értik a törvényeket”. Éppen emiatt ezek a megyék, amelyeket így nem sikerül meggyőzni a köztársaság ügyének, egyszersmind az ellenforradalmi eszméknek is melegágyai. „A föderalizmus és a babona alsó bretonul beszélnek, az emigráció s a Köztársaság gyalázása németül; az ellenforradalom olaszul beszél, a fanatizmus baszkul. Semmisítsük meg a tévelygés és a rombolás eme eszközeit.”³⁵⁶ Noha Barère itt némileg torzít, mert az igazságügyi miniszter már 1792 decemberében létrehozott egy hivatalt a törvények és rendeletek német, olasz, katalán, baszk és alsó breton nyelvekre való lefordítására, jelentése ennek ellenére pontos látlete a jakobinus kormányzat egységesítő törekvéseinek s a mögöttük meghúzódó elvi vagy ideológiai megfontolásoknak.

Teljesen nyilvánvaló ugyanis, hogy Barère számára a nyelvi asszimiláció indoklása a *szabadság* gondolatának, azaz a köztársaság eszméjének a terjesztése. Az uniformitást az univerzalizmus igazolja, az asszimilációt a szabadság követelése. Ha tehát igaz az, hogy a köztársaság a szabadság és az egyenlőség eszményeinek egyedül megfelelő kormányzati forma, s hogy az egyenlőség a szabadság feltétele, akkor az ember, miként Rousseau mondta, saját érdekében szabadságra kényszeríthető, akár még a nyelvi identitásának a felszámolása révén is. A nyelvi homogenizáció célja nem kulturális, hanem politikai, s a politikai tanácskozás szükségével (illetve a központi közigazgatás hatékonyabbá tételével) függ össze. Ellentétben tehát napjaink nacionalistáival, Barère számára a többségitől különböző nyelv vagy

356 Uo. 292–293.

dialektus láthatóan nem önmagában irritáló vagy bomlasztó, és nem is ezért elpusztítandó, hanem azért, mert a nyelv és a kommunikáció politikai jelentőséggel bírnak a köz-társaságban. A nyelvek felszámolása tehát nem a despotizmus, hanem éppen ellenkezőleg, a szabadság nevében történik, ezért gondolhatja Barère azt, hogy az egynyelvűségben van valami mélyen antidespotikus.

Ha Rousseau azt gondolta, hogy a köztársaságban üvegből kell lennie a házak falának, s hogy a polgároknak meg kell tanulniuk, „mit jelent a polgártársaik szeme előtt élni”,³⁵⁷ akkor ugyanezt a funkciót Barère a közös nyelvnek szánja. Az egynyelvűség azért antidespotikus, mert így a polgárok szemmel tudják tartani egymást, s egyszersmind ellenőrizni tudják a kormányzatot. A despotizmus, írja Barère, megőrzi a nyelvek sokféleségét, a demokráciában viszont, éppen ellenkezőleg, a kormányzat „felügyelete” (*surveillance*) minden egyes polgárra van bízva. Ahhoz, hogy ezt megtehesse, mindenkinek ismernie kell a kormányzatot, s ehhez mindenekelőtt ismernie kell annak nyelvét.³⁵⁸ A nyelvi egyneműsítés követelménye egyszerre kapcsolódik tehát a politikai egyenlőség és a szabadság eszméihez, s ezért a szabadság és az egyformaság sem egymást kizáró, hanem éppen ellenkezőleg: egymást feltételező állapotoknak tűnnek.³⁵⁹ Barère mindvégig evidenciaként kezeli, hogy a nyelvi egyneműség a szabadság ügyét szolgálja, mert az egyén számára lehetővé teszi az állampolgárság teljes értékű megélését.

A nyelvi egyneműség követelményét azonban nem elegendő deklarálni, azt meg is kell valósítani, s ehhez a forradalmárok számára nem voltak adottak az eszközök. Miként ugyanis azt már Burke megfigyelte, a nemzet nyelvi egységének a forradalom idején a legjobb szolgálatot a vidékre

357 Jean-Jacques Rousseau: Elmélkedések a lengyel kormányzatról és tervezett reformjáról. In Uő: *Politikafilozófiai írások*. Id. kiad. 593–708, 613.

358 Bertrand de Barère: Rapport du Comité de Salut Public sur les Idioms. In Michel de Certeau – Dominique Julia – Jacques Revel: *Une politique de la langue*. Id. kiad. 296.

359 Uo. 297.

érkező párizsi lapok tették, amelyek egyaránt terjesztői voltak a forradalmi eszméknek és a forradalom nyelvének, a párizsi franciának. Csakhogy ez az eszköz végső soron alkalmatlannak, a forradalmárok rendelkezésére álló idő pedig túlon túl rövidnek bizonyult a cél elérésére, s Franciaország nyelvi egységét majd csak a Harmadik Köztársaság oktatáspolitikája teremtette meg, fölöttébb drasztikus módszerekkel. De ha a forradalom nem is számolta fel Franciaország nyelvi sokféleségét, a franciáknak országuk nyelvi sokfélesége iránti *közömbösségét* kétségkívül megszüntette. Mindez végső soron arra bizonyíték, hogy a nyelvi kisebbségek asszimilálására irányuló törekvés történelmileg tekintve egyszersmind a népfelség és a demokrácia kérdése is, érthető tehát, ha aztán a fokozatosan demokratikussá váló európai, majd kelet-európai államokban különös súllyal és jelentőséggel vetődött fel. Franciaország nyelvi sokfélesége sem volt probléma addig, amíg a vidéki tömegek és a városi plebejusok nem éreztek kényszerítést a hatalomban való részvételre. Problémává a köztársasági kormányzat bevezetésével s a népszuverenitás elvének nyilvános elismerésével vált.

A nemzet vallása és a legfelsőbb lény kultusza

Ma már tudjuk, hogy a nemzetet, ha egynyelvű emberek közösségét értjük alatta, megteremteni hosszadalmas és nehéz (Franciaországban is közel száz esztendőbe telt), s a folyamat vajmi ritkán vezet maradéktalan sikerre. A francia forradalom kortársai, akik velünk ellentétben mit sem tudtak még az ún. „nemzeti nevelésről”, már csak azt sem tudták elképzelni, hogy a nemzetnek ez az újszerű eszméje valaha is komolyabb érzelmi kötődés tárgya lehet. Ezért írta már Burke, hogy valószínűleg „soha nem fog azzal büszkélkedni senki, hogy a tábla 71. kockájához tartozik, vagy bármely másik cellaszámot viseli”. Azt persze már ő is észrevette, hogy a forradalmárok egyfajta „geometrikus politikát” folytatnak, s hogy a forradalmi elánnal szemben

előbb-utóbb minden „helyi eszmének” el kell „enyésznie”: az emberek, írta, „nem lesznek többé gascogne-iak, picardiaiak, bretonok vagy normandiaiak, hanem mind franciák, egyetlen hazával, egyetlen szívvel és egyetlen gyűléssel”. De mivel a politikai lojalitásnak csak a lokalitás-ban gyökerező, patrióta formáját ismerte, azt az érzést, ami elsődlegesen a családjához és a szülőföldjéhez fűzi az embert, ezért azt tartotta, hogy a geometrikus politika egyenes végkifejleteként Franciaország lakói, ahelyett, hogy mind franciákká lennének, inkább el fogják veszíteni hazájukat. Mivel „családi körben bontakoznak ki a közéleti vonzalmak”, ezért ahelyett, hogy az újra felosztott közigazgatási területek lakosai „mind franciává lennének”, nagyobb a valószínűsége annak, hogy „e területek lakosainak rövidesen nem lesz hazájuk”. Soha nem kötődött ugyanis még senki büszkeséggel egy „terület-mértékegységhez”.³⁶⁰

Hasonlóan szeptikus hangnemben nyilatkozott Constant is, noha ő 1814-ben elvben már sokkal jobb történelmi perspektívával rendelkezett, mint Burke 1790-ben. Bár elsősorban Napóleont bírálja, aki az egyformaságnak ezt a forradalmi eszméjét szerte Európában igyekezett elterjeszteni, nem kíméli „a demagógiát”, azaz a köztársaságot sem, amely eredetileg ezt az eszmét kimunkálta. A „megszállott rendszerezők”, írja, először a „szimmetriáért” lelkesedtek, s így mindenekelőtt a helyi érdekeknek, erkölcsöknek, szokásoknak üzentek hadat. Kis híján számokkal jelölték meg a városokat és tartományokat, s úgy kezdtek épületet emelni, hogy előbb összetörték és porrá zúzták a felhasználható anyagokat. Elapasztották úgymond „a hazafiság” ezen természetes forrásait, és valamiféle „elvont lény”, valamiféle általános eszme iránti szenvedéllyel akarták helyettesíteni, olyasmivel, amiben nincs semmi, „ami megérintené a képzeletet vagy az emlékezetet”.³⁶¹ Constant tehát továbbra is szkeptikus marad, bár Burke-vel ellentétben látja és leírja

360 Edmund Burke: *Töprengések a francia forradalomról*. Id. kiad. 301.

361 Benjamin Constant: A hódító szellem és a bitorlás az európai civilizáció tükrében. In Uő: *A régiek és a modernek szabadsága*. Id. kiad. 62.

azt a folyamatot, ahogy a forradalom megpróbálta átfordítani a patriotizmust nacionalizmusba.

Ma már, bő kétszáz év tapasztalatával a hátunk mögött, s az utókor kétes értékű bölcsességének a birtokában, nyugodtan mondhatjuk, hogy mindkettőjük szkepticizmusa alaptalannak bizonyult, s hogy ez volt az egyike azon kevés helyzeteknek, amikor a közmondásos látnoki képessége még Burke-öt is cserben hagyta. Mint utóbb kiderült ugyanis, az általa ellenpéldaként felhozott angliai gyakorlat mit sem bizonyít. Lehet, hogy Angliában valóban családi körben bontakoznak ki a közéleti vonzalmak, de a történelem arra enged következtetni, hogy bizony „húvös rokon” is lehet „buzgó polgár” – sőt némelykor talán túlon túl buzgó is.³⁶² A patriotizmus korántsem a kollektív politikai lojalitás egyedül lehetséges formája, mert a modern idők a francia forradalom nyomán egy legalább annyira hatékony, ha nem hatékonyabb közösségi összetartó erőt fedeztek fel: a nemzet elvont eszméje iránti feltétlen lojalitást. Meglehet, hogy a nemzet eszméje, éppen azért, mert csupán csak eszme, vagy, miként Constant írta: „elvont fogalom”,³⁶³ nem reális, a rá sugárzó érzelmek azonban a későbbi korok tanúsága szerint nagyon is valósak lehetnek.

Mindenesetre az bizonyos, hogy a nemzet fogalmával egy olyan eszme, illetve a politikai hatalom és társadalom olyan szövetsége született meg, amelyet a korábbi évszázadok nem ismertek. A régi rend lebontásával s a polgári emancipációval párhuzamosan megszületett a „nemzet” új eszméje, s a közösségnek ez az új fogalma rögvest a politikai hatalom legitimációjának kizárólagos bázisává, Acton szavaival élve: a politikai rendszer tartópillérévé vált. Ám történelmi szempontból a nemzet önazonossága és önmagához való hűsége, a politikai deklarációk dacára fájdalmasan lassan és ellentmondásos körülmények között született meg. Mivel a forradalmárok a szuverenitás végső letéteményesét az egységes és oszthatatlan nemzetben látták, s csak

362 Edmund Burke: *Töprengések a francia forradalomról*. Id. kiad. 301.

363 Benjamin Constant. A hódító szellem és a bitorlás az európai civilizáció tükrében. In *Uő: A régiek és a modernek szabadsága*. Id. kiad. 65.

a polgárok politikai testülete bírt hitellel a közéletben, ezért feltétlenül szükséges volt, hogy egységesnek mutakozzon, és ne mutasson társadalmi, regionális vagy nyelvi különbözőséget. A baj csak az volt, hogy a „francia nemzet” szintagmája a forradalom idején, Sieyès pamfletjének kétségbevonhatatlan párizsi sikere ellenére, a Franciaország lakosságának túlnyomó többségét kitevő vidéki parasztság számára még mindig nem volt több, mint értelmetlen fikció. A francia nemzetet tehát, a nyilatkozatokon túl, szabályosan meg kellett teremteni, az önmagához való hűségét pedig életre kellett hívni.

Mindez első látásra is annyira szokatlan és olyannyira nagy kihívásnak tűnt, hogy a forradalmat kívülről szemlélő kortársakat jogosan indította a vállalkozás sikerét illetően komoly kételyekre. Annál is inkább, mivel a probléma, amivel a forradalmárok viaskodtak, nemcsak valós, hanem fölöttébb sürgető is volt. Miként ugyanis azt már Lord Acton észrevette, amikor a francia nép a saját urának kiáltotta ki magát, s ezzel egyszersmind felszámolta a köztes testületeket, rögtön „a felbomlás fenyegető rémével” kellett szembenéznie. A régi rend egész építményének a lebontása „természetes elemeire bontotta a társadalmat”, és azzal fenyegette az országot, hogy „ahány közösségből áll, annyi köztársaságra szakad”.³⁶⁴ A kialakult helyzetre a forradalmároknak egyetlen egy, bár mint később kiderült, fölöttébb hatékony válaszuk volt: az ünnepek. Már első pillantásra is feltűnő, hogy a francia forradalom idején egyre sűrűbben követték egymást a különféle ünnepek: a Szövetségi ünnep 1790. július 14-én, a Bastille bevételének évfordulóján; A szabadság ünnepe 1792. április 15-én; A Köztársaság egységének és oszthatatlanságának, avagy az Újjászületésnek az ünnepe 1793. augusztus 10-én, a királyság megdöntésének évfordulóján, Az ész ünnepe a II. év brumaire 20-án (azaz 1793. november 10-én); A Legfelsőbb Lény ünnepe a II. év prairial 20-án (azaz 1794. június 8-án); végül pedig

³⁶⁴ Lord Acton: Nacionalizmus. In Ludassy Mária (szerk.): *Az angol-szász liberalizmus klasszikusai* I. Id. kiad. 127.

Jean-Jacques Rousseau ünnepe a III. év vendémaire 20-án (azaz 1794. október 11-én), amikor Rousseau földi maradványait a Panthéonba szállították.

Bár ezek az ünnepek nyilvánvaló módon nem egyforma történelmi jelentőségűek, s bár talán ma hajlamosak lennénk a legnagyobb jelentőséget a legelsőnek tulajdonítani, lévén, hogy ez a franciák mai nemzeti ünnepének a történelmi előzménye, mégis, ha a nemzeti érzés keletkezésére vagyunk kíváncsiak, annak az érzésnek a megszületésére, aminek Burke szerint még anynyira csekély volt a valószínűsége, akkor kétségtelenül a Legfelsőbb Lény ünnepét kell közelebbről megtekintnünk. Ugyan távolról sem oka ez az ünnep a franciák nemzeti érzületének, mint ahogyan nyilvánvalóan nem lehet *egyetlen* ünnep sem oka ennek, de kétségkívül ennek az érzületnek az egyik legelső, legnyilvánvalóbb és egyszersmind legmeglepőbb megnyilvánulása, aminek a rövid felidézése hozzásegíthet nemcsak a nemzeti érzés természetének, hanem fura módon a keletkezésének is a megértéséhez.

Az a tény, hogy Robespierre ezt az ünnepet kimondottan az ész ünnepének az ellensúlyozására hozta létre, igazolja egyébként Tocqueville-nak azt az észrevételét, hogy még a nagy történelmi jelentőséggel bíró események keletkezésének körülményeiben is van valami esetleges. Közvetlen kiváltó oka ugyanis az volt, hogy 1793 novemberében a kommün kísérletet tett az „Ész kultuszának” bevezetésére. Párizs-szerte bezáratta a templomokat, és miután november 7-én keresztényellenes ülést tartottak a konventben, mely alkalommal Párizs alkotmányos püspöke ünnepélyesen megtagadta hitét, 10-én megrendezte az Ész ünnepét a Notre-Dame-ban. A mozgalom vezetői között egyaránt voltak konventtagok és a kommün képviselői. Első embere Jacques René Hébert volt, a kommün helyettes ügyésze, szervezője és támogatója pedig maga a Párizsi Kommün. A kommün Főtanácsa már október 23-án elhatározta, „hogy Párizs különböző helyein található bárminemű vallásos kép távolíttassék el”, s egyben felszólította a népi társaságokat arra, hogy kutassák fel „a barbárság”

ezen emlékműveit, és engedélyt adott a forradalmi bizottságoknak ezek „megsemmisítésére”.³⁶⁵

A tanácsi határozatot követő elképesztő eseményekről egy korabeli szemtanú (bár helyesebb lenne fültanút mondani, mert az események idején történetesen börtönben ül), Louis Sébastien Mercier számol be a *Le Nouveau Paris* című könyvében. Hamarosan „hóbortos ünnepségeket rendeztek”, írja, amelyben Párizs járt elől. A résztvevők az oltári kelyhekből hörpintett pálinkától rúgtak be, „az ostyataratókból pedig naspolyát szemelgettek”. Miseruhákba bújtatott szamarakon lovagolva, markukban a szentségtartóval „a kocsmák ajtaja elé álltak”, és a kocsmáros „háromszor is megtöltötte nekik az cibóriumot”. A menetet „feszületekkel, szenteltvíztartókkal és füstölőkkel” megrakott öszvérek zárták be. Így, papiruhák „maskarájában” vonultak aztán a konvent elé, ahol üdvözlőbeszédekert tartottak és tapsvihart arattak. A házak udvarában faszenteket és fafeszületeket égettek. A máglyák lángjai a második emeletig csaptak fel, s az ablakból tűzbe vetették „a könyveket, amelyeket a jakobinizmus elítélt”. A nép, mondja Mercier, ujjongva csatlakozott az új orgiákhoz, büszkén arra, „hogy lerázta a vallás jármát”. Nagyokat röhögtek, trágárságokat rikoltoztak és gyóntatószékeket vittek a máglyára. „A szajha negédesen mutogatta pasasának az ártatlan Zsuzsánna félig elpörkölt képét; s az Úrvacsora ereszi szolgált egy foltozóvarga boltja fölött.”³⁶⁶

A „vallásgyalázó őrjöngés”, ahogy Mercier nevezi, november 20-án érte el a csúcspontját, amikor a konvent elé „dalmatikákba, miseruhákba, karingekbe” bújt, kettős sorba fejlődött végeláthatatlan embersor vonult; a talicskákat telerakták „kelyhekkel, cibóriumokkal, karosgyertyatartókkal”. A tömeget, meséli jelen időben Mercier, „féktelen jókedv” ragadja el, s követeli, hogy buzgalmának jutalmául „eltáncolhassa a *carmagnole*-t”. A konvent beleegyezik, sőt egyes

365 Semlyén István (szerk.): *Ész istennő nevében. Tallózás a Moniteur két évfolyamában, 1793–1794.* Id. kiad. 159.

366 Louis Sébastien Mercier: *A forradalmi Páris.* Officina Nyomda- és Kiadóvállalat, Budapest, 1942, 98.

tagjai, teszi hozzá Mercier, „leszállnak curulisi székekről”, papi ruhába bújt lányokat ragadnak derékon és együtt táncolnak a tömeggel.³⁶⁷ Robespierre, aki Furet szerint „gyűlölte az ateizmust”, ezt követően ideiglenes szövetségre lépett Dantonnal, és november 21–22-én mindketten felszólaltak a keresztényellenes akciók ellen.³⁶⁸

Robespierre az 1793. november 21-én, a Jakobinus Klubban tartott beszédében, amelynek nem is rejtett célja az ateista, hébertista mozgalmárok megbélyegzése volt, bevallotta, hogy ugyan ő már a kollégiumban sem volt valami jó katolikus, de az emberiség sorsa, mint mondta, soha nem hagyta hidegen. Mindig is hitt a Legfelsőbb Lény eszméjében, mert az humánus eszme, s ezért a konvent nem tűrheti, hogy a világgöztársaság eszméjét hirdető porosz báró, Anacharsis Cloots, s az ő tanait követő hébertisták „a balhit kiirtásának ürügyén az ateizmusból kovácsoljanak valami vallásfélét”. A Nemzeti Konvent az illet Robespierre szerint „utálattal elutasítja”. A konvent ugyan nem gyárt könyveket és nem alkot metafizikai rendszereket, de nem is csupán politikai testület, amelynek kizárólag a törvények tiszteletben tartása volna a feladata. A konventnek ugyanis egyszersem mind tiszteletben kell tartania „a francia nép karakterét” is, állítja Robespierre, nemhiába volt az, hogy már az *Emberi és polgári jogok nyilatkozatát* a Legfelsőbb Lény színe előtt tette közzé.³⁶⁹ Már Robespierre felszólalása is nyilvánvalóvá teszi tehát, hogy bár a Legfelsőbb Lény kötelező kultuszának törvénybe iktatása (1794. május 7.), és első nagyszabású ünnepének a megszervezése (1794. június 8.) sajátos történelmi események kontextusában történt, de legalább ennyire igaz, hogy a Legfelsőbb Lény eszméje végigkísérte a forradalom egész történetét.

Valószínű ugyan, hogy amikor az ateista hőzöngés ellen kikelt, Vendée rémképe is ott lebegett Robespierre szeme előtt: attól félt, joggal, hogy a hívő vidéki lakosság

367 Uo. 99.

368 François Furet: *A francia forradalom története*. Id. kiad. 153.

369 Maximilien Robespierre: A filozofizmus ellen és a vallásgyakorlás szabadságáért. In *Úő: Elveim kifejtése*. Id. kiad. 247–255, 250.

újra fel fog lázadni a forradalom ellen. Továbbá riválisát, Anacharsis Clootsot s a hébertistákat is félre akarta állítani. Ugyanakkor viszont látnunk kell felszólalásában az őszinte meggyőződést is. Robespierre hite az volt, s ezt többször nyilvánosan el is mondja, hogy a Legfelsőbb Lény valamilyen módon a francia nép karakterét fejezi ki. Sok minden találkozott ebben a meggyőződésben. Hiszen ugyanezt gondolta a Köztársaságról is. Robespierre számára a Köztársaság a nép természetét, azaz a nép alapvetően *erényes* természetét testesítette meg, s ezért volt az, hogy szinte egyáltalán nem törődött a Köztársaság intézményes szerkezetével: a Köztársaságnak csupán az a dolga, hogy érvényre juttassa a nép természetét, s mivel a nép jó, nem kell félni a hatalmi túlkapásaitól. Ilyen értelemben a Legfelsőbb Lény eszméje a Köztársaság gondolatának természetszerű velejárója volt, a nép erényességének kultikus manifestációja. Az ateizmus arisztokratikus, mondja Robespierre, míg egy Legfelsőbb Lény eszméje teljes egészében népi: „ha Isten nem léteznék, ki kellene találni”, idézi Voltaire-t.³⁷⁰

Igaz ugyan, hogy a Legfelsőbb Lény eszméje a XVIII. század felvilágosult deizmusának amolyan *locus communis* volt, s így a természetes vallás gondolata Rousseau-tól sem idegen (lásd a szavojai káplán hitvallását az *Émile*-ből), a Legfelsőbb Lény eszméjét Robespierre mégis inkább Voltaire-től látszik a beszédének tanúsága szerint kölcsönözni. (Rousseau természetes vallását koherens formában majd egy szabadkőműves könyvtár által alapított teofilantropia nevezetű kultusz eleveníti fel 1796-ban.)³⁷¹ De ha a természetes vallást illetően nem is, a polgári vallással kapcsolatos megfontolásaiban viszont Robespierre evidens módon Rousseau-t követi, aki maga is híve volt a *Társadalmi szerződés* utolsó fejezete szerint valamiféle „polgári vallásnak” (negyedik könyv, VIII. fejezet). Hobbes nyomán arra a következtetésre jutott, hogy egyesíteni kell úgymond

370 Uo.

371 Lásd: Louis Sébastien Mercier: *A forradalmi Páris*. Ford. Kürti Pál. Officina Nyomda- és Kiadóvállalat, Budapest, 1942, 104–105.

„a Sas két fejét”,³⁷² mert csak így lehet helyreállítani „a politika egységét”. Rousseau polgári vallása annyiban viszont különbözött a Hobbesétól, hogy elutasító volt a kereszténységgel, s annak minden formájával szemben. Véleménye szerint ugyanis már Hobbesnak is „látnia kellett”, hogy „a kereszténység uralomra törő szelleme összeférhetetlen az ő rendszerével”, s hogy „a papság érdeke mindig erősebb lesz az állam érdekénél”.³⁷³ Léteznie kell tehát, állítja, egy „merőben polgári vallásnak”, s ennek tantételei „legyenek egyszerűek, csekély számúak, pontosan fogalmazzák meg őket, magyarázat és értelmezés nélkül”. Ezeket a tételeket „a főhatalomnak kell leszögeznie”, nem mint vallási dogmákat, hanem „mint a társas együttélés elveit”. Ezek nélkül az ember nem lehet „sem jó polgár, sem hűséges alattvaló”. A főhatalom ugyan senkit nem kötelezhet arra, hogy higgyen ezekben a tételekben, de „bárkit száműzhet az államból, aki nem hisz bennük”, nem mint istentelent, hanem mint „társadalomellenes személyt”.³⁷⁴ A polgári és teológiai türelmetlenség között nincs különbség, állítja Rousseau, sőt a kettő elválaszthatatlan egymástól: nem élhetünk békében azokkal, akikről azt hisszük, hogy „kárhozatra vannak ítélve”, s ha szeretjük őket, akkor „gyűlöljük Istent, aki büntetésével sújt le rájuk”.³⁷⁵

Érdemes lenne egyébként, ha ugyan nem tették ezt még meg, a francia forradalom összes vallási célzatú intézkedéseit és rendelkezéseit számba venni, s azokat a hol országos, hol csupán lokális jelentőségű felekezeti háborúkat és csetepatékat, amelyek történetét végigkísérték. Kétségtelen, hogy a forradalom eredetileg nem volt sem polgárháború, sem pedig vallásellenes megmozdulás (mi több, még csak egyházellenes felkelés sem), de időközben hol ezzé, hol azzá alakult, s az eseményeket a konvent nyilatkozatai és rendeletei is követték. Az *Emberi és polgári*

372 Jean-Jacques Rousseau: A társadalmi szerződésről, avagy a politikai jog elvei. In Uő: *Politikafilozófiai írások*. Id. kiad. 259–415, 405.

373 Uo. 406.

374 Uo. 412–413.

375 Uo. 413.

jogok nyilatkozata ugyan nagyvonalúan vallási türelmet és lelkiismereti szabadságot ígért, hiszen 10. cikkelyében ki mondja, hogy „senkit sem szabad meggyőződése miatt zaklatni, legyenek ezek akár vallásiak, feltéve, hogy ezek megnyilvánulása nem zavarja a törvényes rendet”,³⁷⁶ a vallásszabadságot ennek ellenére időről időre rendeletekkel és határozatokkal kellett megerősíteni – így például 1793. december 8-án, vagy 1794. szeptember 18-án. A forradalmárok elismerték ugyan a lelkiismereti szabadságot, s maga Robespierre is hitet tett a beszédében mellette, de a tétéles, kinyilatkoztatott vallást nem tekintették lelkiismereti kérdésnek, hanem babonának, lévén, hogy maguk is a felvilágosodás és a „filozófusok” századának gyermekei voltak.

De ha a természetes vallást illetően léteztek is Rousseau és Robespierre között nézeteltérések, a polgári vallás *liturgiáját* illetően láthatóan teljes volt az összhang. Rousseau-t a polgári vallás ünnepei a *Társadalmi szerződés* megírása után is foglalkoztatják, bizonyíték rá, hogy a lengyel kormányzatról szóló töprengéseiben a lengyelek számára olyan, az antik köztársaságokra jellemző „vallásos szer-tartások” felkarolását javasolja, amelyek „a polgárokat házjukhoz és egymáshoz tudják kötni”, s amelyek már az ókorban „természetüknél fogva mindig sajátosak és a nemzetre jellemzőek voltak”.³⁷⁷ A gondolat, mint az a következő lapon kiderül, nem csupán a *Társadalmi szerződés* utolsó fejezetére megy vissza, hanem a D’Alembert-hez címzett, az enciklopédistákkal szakító négy évvel korábbi levelére is. Rousseau ugyanis már ebben javaslatot tett egy ilyes-féle ünnepség vagy vallás „liturgiájára”, pontosabban azt mondta, hogy fölösleges a liturgia. „Ahol az emberek szabadok, ott elég összecsődülniük, s máris jól érzik magukat. Állítsatok a tér közepére egy virágokkal felékesített rudat, gyűjtsétek köréje a népet, és kész az ünnep. Ha többet akar-

376 Az Emberi és polgári jogok nyilatkozata. 1789. augusztus 26. In Hahner Péter (szerk.): *A nagy francia forradalom dokumentumai*. Id. kiad. 84–86, 86.

377 Jean-Jacques Rousseau: Elmélkedések a lengyel kormányzatról és tervezett reformjáról. In Uő: *Politikafilozófiai írások*. Id. kiad. 600.

tok tenni, intézzétek úgy, hogy maguk a nézők legyenek a látványosság, hogy ők maguk legyenek a szereplők, és mindenki önmagát pillantsa meg, önmagát szeresse a többiekben, mert így tökéletesebb lesz az egység közöttük.”³⁷⁸ Amikor 1794. május 7-én Robespierre megtartja beszédét a nemzeti ünnepekről, s kéri a Nemzeti Konventet, hogy iktassa törvénybe a Legfelsőbb Lény kötelező tiszteletét, még az indoklást is szinte szó szerint veszi át Rousseau-tól: „gyűjtsétek egybe az embereket”, mondja, „ezzel jobbat teszitek őket”; „az emberek tetszeni akarnak önmaguknak”, s „örömmel látják egymást”.³⁷⁹

Ezek azok a rousseau-i gondolatok tehát, amelyek valamiképpen a Legfelsőbb Lény ünnepét ihlették, de a határozatba iktatásához okot minden kétséget kizáróan az észvallással és híveivel, az ún. „észlényekkel” való leszámolás szándéka szolgáltatott. Robespierre (és Danton) felszólalása 1793 novemberében a hébertisták ellen nem is maradt következmények nélkül: az észvallás alapítóját, Hébert-t és ateista követőit, Anacharsis Clootsszal együtt 1794. március 24-én kivégezték. Másfél hónapra rá, május 7-én a konvent Robespierre kérésére elismerte a Legfelsőbb Lény létezését, és egy hónappal később Párizs megülte ünnepét. A konvent határozatának értelmében „a francia nép elismeri a Legfelsőbb Lény létezését és a lélek halhatatlanságát” továbbá „elismeri, hogy a Legfelsőbb Lény méltó imádata az ember kötelességei közé tartozik”.³⁸⁰ (Mercier szerint a Legfelsőbb Lény létezését és a lélek halhatatlanságát hirdető óriási feliratok Robespierre kivégzése után is még jó ideig ott lengtek Párizs közterein).³⁸¹ Emellett arról is határoz, hogy „ünnepeket kell létrehozni abból a célból, hogy az

378 Jean-Jacques Rousseau genfi polgár D'Alembert úrnak. Ford. Kis János. In *Üő: Értekezések és filozófiai levelek*. Magyar Helikon, Budapest, 1978, 317–426, 450.

379 Maximilien Robespierre: A vallási és erkölcsi eszményekről, kapcsolatukról a köztársasági elvekkel, és a nemzeti ünnepekről. In *Üő: Elveim kifejtése*. Id. kiad. 443–470, 463.

380 Határozat a Legfelsőbb Lény tiszteletéről. In Hahner Péter (szerk.): *A nagy francia forradalom dokumentumai*. Id. kiad. 382–383, 382.

381 Louis Sébastien Mercier: *A forradalmi Páris*. Id. kiad. 104.

ember az istenség eszméjére és léte méltóságára emlékez-
zék”,³⁸² s dönt arról is, hogy minden évben 1789. július 14-
ét, 1792. augusztus 10-ét, 1793. január 21-ét és 1793. május
31-ét meg kell ünnepelni.³⁸³

A Legfelsőbb Lény első, a dekrétum által előzetesen
leszögezett dátumon, 1794. június 8-án megtartott ünnepe
meglehetősen nagyszabású és zavaros volt, bár nagyban
követte Rousseau elképzeléseit a szabadság fájával és a kö-
réje gyűlt emberekkel. Második helyszínén, a Mars-mezőn
a rendezők előzetesen egy hegyet emeltek úgymond a „ter-
mészet véletleneiből” (barlangokkal, sziklákkal, bokrok-
kal), az egész pedig a szabadság fája koronázta. A kon-
vent a hegy legtetején helyezkedett el, a zenészek a lejtőn
félúton, „a családanyák balra, a vének és az ifjak jobbra”.
A különböző csoportok egymás után elénekelték Marie-
Joseph Chénier-nek a Legfelsőbb Lény tiszteletére szerzett
himnusza egy-egy versszakát. A közösen előadott utolsó
versszak jelezte a csattanót: „az ifjak megsuhintották kard-
jukat, a vének megáldották azokat, a lányok pedig virágok-
kal hintették meg a Legfelsőbb Lényt”.³⁸⁴ (Erre az alkalomra
egyébként még a guillotine-t is szétszerelték, s zászlókkal
és virágokkal borították be.³⁸⁵ S bár elmozdították ugyan
a *Place de la Révolution* térről, három nappal később, s egy
nappal azután, hogy a konvent meghozza a híres prairiali
törvényt a terror fokozásáról, már újra áll a *Faubourg Saint-
Antoine* végén, a Bastille romjainak a közelében, és mindjárt
az első negyvennyolc órában rekordszámú, 97 embert vé-
geznek ki vele.)

Nyilván az ünnep tűnhet a fentiek fényében egészen
groteszknek is, csak hogy van benne valami, ami rejtélyes-
sé teszi, állítja Furet, valami mélyen meggondolkodtató,
aminek az eredménye, hogy tulajdonképpen mindmáig

382 Határozat a Legfelsőbb Lény tiszteletéről. In Hahner Péter (szerk.):
A nagy francia forradalom dokumentumai. Id. kiad. 382.

383 Uo. 383.

384 François Furet: *A francia forradalom története*. Id. kiad. 159.

385 Charles Nodier: *Souvenirs de la Révolution et de l'Empire*. Tome pre-
mier, Charpentier, Paris, 1860, 288.

megoldatlan rejtély a történészek számára. A meglepő ugyanis az, hogy óriási tömeg vett részt rajta, mintha csak az egész Párizs felkerekedett volna és kirajzott volna a szabadba. A párizsi hölgyek a legszebb, forradalom előtti időket megidéző ruháikba öltöztek, a csónakokat a Szajján zászlok borították, s mindez korántsem rendeletre történt, hanem mindenféle hatalmi kényszer nélkül, amit azért is nehéz megérteni, mert a terror legszörnyűbb időszakában zajlott az ünnep, és a guillotine csupán néhány napra állt le. Ráadásul az ünnep kínálatában nem volt semmi szokatlan, ami különösebb várakozásokat ébreszthetett volna vele szemben: akik egy kicsit is ismerték a század deizmusát, előre meg tudták jósolni, hogy mi lesz a forgatókönyve. Akárhogy is legyen, mondja Furet, az tény, hogy hatalmas tömeg vett részt rajta, különösebb kényszer nélkül, és látható örömmel, mert ezen a ponton a leírások megegyeznek.³⁸⁶

Az egyik legnagyobb beszámolót erről a napról alighanem a történész Charles Nodier hagyta ránk 1831-ből, aki maga tizennégy évesen vett részt az ünnepségen. Mondja is, hogy hála az égnek elég fiatal volt ahhoz, hogy élvezni tudja anélkül, hogy emlékeibe annak a korszaknak a szörnyű benyomásai keverednének (*sans mélange des terribles impressions de cette époque*).³⁸⁷ Úgy számol be az ünnepen részt vevő párizsiakról, mint hatalmas, mámoros, önmagától megrészegült tömegről. „Az emberek összejöttek – írja –, anélkül, hogy ismerték volna egymást, ölelkeztek, anélkül, hogy egymás nevét tudták volna; az utcai bálok összehozták egymással (*réunissoient*) a gazdagot és a szegényt, az arisztokratát és a jakobinust, s ebben a hatalmas tömegben (*cohue*) nem volt sem zűrzavar, sem vita, sem baleset”.³⁸⁸ Előfordulhat ugyan, hogy a tömeget valóban csupán a ragyogóan szép júniusi idő vonzotta, mint azt sok történész állítja, s az is lehet, hogy sokan valóban az általános amnesztiában reménykedtek, de valószínűbb, hogy mégiscsak Nodier-nek volt igaza, amikor azt mondta:

386 François Furet: *A francia forradalom története*. Id. kiad. 159–160.

387 Charles Nodier: *Souvenirs de la Révolution et de l'Empire*. Id. kiad. 288.

388 Uo. 289.

„Ahhoz, hogy értékelni tudjuk, venni kell a fáradságot, és bele kell helyezkedni a korba. Már semmi sem létezett. Ez tehát egy születő társadalom sarokköve volt”. (*Seulement pour l’apprécier il faut prendre la peine de se transporter au temps. Rien n’étoit plus. C’est donc ici la pierre angulaire d’une société naissante.*)³⁸⁹

Nacionalizmus versus patriotizmus: az alternatívák keresése

A Legfelsőbb Lény ünnepével s az önmagukat ünneplő párizsiakkal valóban megvalósult tehát Rousseau ideája a szabadság fája körül gyülekező, másokban önmagukat megpillantó, önmagukat szerető emberek közösségéről. Egyébként fura módon Rousseau, akinek közvetlenül semmi köze nem volt és nem is lehetett ehhez az ünnephez, s akinek az eszménye evidens módon a klasszikus patriotizmus volt, pontosabban látta ennek az új vallásnak a természetét, mint Robespierre, akit pedig már a képviselőtársai azzal gúnyoltak, hogy a Legfelsőbb Lény vallásának felszentelt papja. Robespierre képtelen volt látni azt, ami Rousseau számára még szinte evidenciának tetszett, jelesül, hogy a modern polgári vallásban maga a nemzet, és nem holmi, az értelem által kreált elvont lény a kollektív imádat tárgya. S minthogy tárgya tekintetében ez a vallás meglehetősen evilági természetű, hívei is, miként azt Rousseau öntudatlanul megjósolta, majd nagymértékben türelmetlenek lesznek. Mindaz tehát, amit Tocqueville a francia forradalom vallásos jellegéről mondott, ugyanolyan érvényes magára a forradalomból megszülető nacionalizmusra; afféle „új vallás”, annak minden jellemzőjével: a propagandával és a vakbuzgósággal együtt, bár kétségkívül „tökéletlen, kultusz és túlvilág nélküli vallás”.³⁹⁰

Burke számára 1790-ben egy ilyen vallás még képtelenségnek tűnt, Constant 1814-ben már ismeri, de nem

389 Uo. 285.

390 Alexis de Tocqueville: *A régi rend és a forradalom*. Id. kiad. 54.

hisz benne (egyébként is svájci, nem francia). Tocqueville az 1830-as években nyilvánvaló módon tud róla, és el is gondolkodtatja, bizonyíték rá az amerikai demokráciáról szóló könyvének számos olyan passzusa, ahol a patriotizmust, ezt a jellegzetes amerikai tömegérzelmet a franciák nacionalizmusával kontrasztoszza. De talán senki sem írta le annyira precízen kettejük különbségét a XIX. században (és ami azt illeti, az azt követőkben sem), mint Lord Acton, bár ő ezt nem az amerikai és a francia politikai érzület, hanem az angol és a francia *nemzetfelfogás* különbségén érzékeltette. Mondanivalójának lényege viszont ugyanaz, hiszen számára is a kettő közötti különbséget leginkább a „hazaszeretet természete” szemlélteti.³⁹¹ A francia nemzetfelfogás szerint, írja, a nemzet az állam alapja, a szuverenitás birtokosa, s mint ilyen, „az állam fölött áll”.³⁹² Ha ezt azzal hasonlítjuk össze, amelyik „az angol hagyományhoz áll közelebb”, látni fogjuk, hogy a két nemzetfelfogás „csak névleg hasonló”, s hogy „a valóságban a politikai gondolkodás két, egymással ellentétes végletéről” van szó.³⁹³ Ha ugyanis az egyik szerint a nemzet „ideális egység”, ami „a fajon alapszik”,³⁹⁴ addig a másik szerint inkább „morális és politikai teremtmény”;³⁹⁵ nem csupán „a fizikai egység természetes következménye”, hanem olyasvalami, „ami a történelem során az állam működése révén jött létre”.³⁹⁶ Az egyik felfogás szerint tehát a nemzet az állam fölött áll, és annak eredete, a másik szerint a nemzetet az állam hozza létre a történelem során.

És ez az a különbség, amit jól szemléltet Acton szerint a hazaszeretet természete. Míg ugyanis „a fajunkhoz fűződő kapcsolatunk” egyszerűen „természeti vagy fizikai” eredetű, addig „a politikai nemzettel szembeni kötelezettségeink

391 Lord Acton: Nacionalizmus. In Ludassy Mária (szerk.): *Az angol-szász liberalizmus klasszikusai* I. Id. kiad. 144.

392 Uo. 128.

393 Uo. 139.

394 Uo. 140.

395 Uo. 143.

396 Uo. 144.

etikaiak”.³⁹⁷ Az egyik inkább „állati”, a másik viszont a társadalom „természetes kapcsolatait” „morális természetűvé” alakítja. Mondhatjuk persze, hogy a patriotizmus is egy félig-meddig természetes érzelem, hiszen eredetileg nem más, mint „a családi szeretet fejlettebb formája”, csakhogy a patriotizmus éppen azt jelenti, hogy „az önfenntartás ösztöne erkölcsi kötelességéretté fejlődött”, amely „akár az önfeláldozást is megkövetelheti”. Így tehát a patriotizmusban az önfenntartás „egyszerre ösztön és kötelesség”: az előbbinek eredménye a család, a másodiké az állam. Ha egy nemzet meglehetne az állam által megtestesített magasabb erkölcsi eszmények nélkül, mondja Acton, csupán az önfenntartás ösztönének engedelmeskedve, akkor nem lenne képes uralkodni önmagán, s önmaga lenne „önnön létezésének egyetlen célja”. Mihelyst azonban a politika elé erkölcsi célokat tűzünk, megszületik a politikai élet eredményeként „a patriotizmus nagyszerű bizonyítéka”: az, hogy „az önzés önfeláldozássá alakul”. Annak a fajta önző érzelemnek engedelmeskedni ugyanis, ami csak a saját fajunkhoz fűz minket, nem pedig az államhoz, s az abban megtestesülő erkölcsi eszményekhez, nem más, „mint behódolni egy fizikai törvénynek”.³⁹⁸

Acton láthatóan kritikus a nacionalizmussal szemben, nem csupán azért, mert azt *természetes*, azaz önző és állatias érzelemnek tartja, hanem azért is, mert véleménye szerint a jellegzetes francia nemzetfelfogás, amelyből fakad, elkerülhetetlenül despotikus. Acton tehát homlokegyenest az ellenkezőjét állítja annak, amit Barère mondott: „az egység igénye” nem a szabadság zálogává, hanem éppen ellenkezőleg: „a despotizmus fészkévé teszi a nemzetet”.³⁹⁹ Ha ugyanis a nemzet egysége előbbre való az ország lakosainak „jogainál és kívánságainál”, akkor ennek óhatatlanul az lesz az eredménye, állítja, hogy „képzelt egységbe” olvasztják az emberek „szerteágazó érdekeit”, szétzúznak minden „természetes jogot és hagyományos szabadságot”.

397 Uo.

398 Uo. 145.

399 Uo. 141.

Abban a pillanatban tehát, ahogy a nemzet „spekulatív eszméje” válik az állam irányító eszméjévé, „az állam egy időre elkerülhetetlenül abszolutisztikussá válik”.⁴⁰⁰ Nem véletlen tehát, hogy Millel szemben Acton rögtön egy olyan „elméletet” vesz védelmébe, amely „az egyformaság helyett a többféleségre törekszik”, nem az egységre, hanem a „harmóniára”. Az igazi „szabadelvűség”, írja, érezhetően Millnek címezve a sorait, nem az egységre, hanem a sokféleségre törekszik, mely biztosíték a „szervilizmussal” szemben, „kiegyensúlyozza az érdekeket”, megsokszorozza „az egyesülések számát”, s lehetővé teszi „az eltérő vélemények” megszületését. Nem utolsósorban pedig függetlenségre nevel azáltal, hogy „a közvéleményt látványosan megosztja”. Ott ugyanis, ahol a különböző emberek eltérő véleményei megjelennek a közéletben, lehetőséggé válik, hogy „a hatalmi akarattól elkülönült politikai érzelmek és kötelességfelfogások is megszülessenek és összetalálkozhassanak”. „A szabadság sokféleséget eredményez, s a sokféleség a szabadság záloga”.⁴⁰¹

Még ha Constant vagy Tocqueville nem is írták körül ugyanilyen precízen a patriotizmusnak a nacionalizmustól való különbségét (bár a modern patriotizmus megértésében Tocqueville-nak legalább ugyanennyit köszönhetünk, ha nem többet), Acton szabadságról és sokféleségről szóló gondolatait akár maguk is papírra vethették volna. Amikor például Constant amiatt panaszkodik, hogy az egyformaságot, amit a forradalom idején a francia társadalomra erőltettek, Napóleon mindazokra az országokra is rákényszerítette, amelyeket meghódított, s emiatt mindenütt elpusztította a helyi sajátosságokból táplálkozó patriotizmust, szinte ugyanazokat a szavakat használja, mint Acton. Azt is látja, hogy míg a patriotizmus a helyi szokásokkal függ össze, addig a nacionalizmus, bármilyen furcsán hangzik is ez, egyneműsítésre törekszik, vagyis univerzalista. Ugyanúgy felismeri a „demagógiában”, vagyis a népszuverenitás elvében benne rejlő despotizmus veszélyeit, s hadakozik

400 Uo. 140.

401 Uo. 141.

elméletben vele. Megfigyeli a régi rend helyén megszülető individualista társadalmat, s azzal vádolja a „demagógiát felváltó zsarnokságot”, hogy szándékosan megmaradt a jakobinusok által kijelölt úton, mert ez céljainak alapvetően kedvezett: a jakobinusokhoz hasonlóan Napóleon is a zsarnokságra tört, márpedig ez az egymástól elszigetelt egyénekekkel mindig jobban boldogul: „akadálytalanul görgeti rajtuk rettenetes súlyát, akárcsak a homokon”. Mivel a helyi szokásokból táplálkozó emlékek magukban hordják „az ellenállás csíráját”, a féltékeny nemzeti hatalom igyekszik ezeket mindenütt elpusztítani.⁴⁰² Ugyanakkor Constant reménykedik is abban, hogy mihelyst a hatalom szorítása enyhül, ez a helyi sajátosságok szülte hazafiság, „az igaz hazafiság egyedüli fajtája” újjászületik,⁴⁰³ s ezzel talán újjászületik az emberi sokféleség is, mert, mint mondja, „a változatosság az élet, az egyformaság a halál”.⁴⁰⁴

Még a patriotizmust pártoló és azt fenntartó politikai rendszer megteremtését célzó javaslatok is mind ugyanolyanok. A jelszavuk ugyanúgy az önkormányzás és föderalizmus. Acton szerint igaz ugyan, hogy „a republikanizmusnak” az önkormányzás az alapelve, csak-hogy szemben a francia forradalom demokráciájával, ennek nemcsak a központosított nemzetállamban, hanem annak részeiben is meg kell valósulnia. A nagy demokráciának, ha nem föderális elven építkezik, mint Amerikában, azaz ha nem tartja fenn a „független közösségeket”, amelyeknek egyesülései nyomán jött létre, „az egység érdekében föl kell áldoznia az önkormányzást”, illetve „csak a föderalizmus által tudja megmenteni azt”.⁴⁰⁵ Tocqueville gondolatai az amerikai demokráciáról szóló könyvéből a közigazgatási decentralizációval, a helyi önkormányzással s ennek politikai következményével, a hazaszeretettel kapcsolatosan

402 Benjamin Constant: A hódító szellem és a bitorlás az európai civilizáció tükrében. In Uő: *A régiek és a modernek szabadsága*. Id. kiad. 62.

403 Uo. 64.

404 Uo. 65.

405 Lord Acton: Nacionalizmus. In Ludassy Mária (szerk.): *Az angol-szász liberalizmus klasszikusai* I. Id. kiad. 127.

jól ismertek. Azt is tudjuk, annál is inkább, mert ő maga mondja, hogy az amerikai köztársaság decentralizált köz-igazgatási struktúrájának a leírásával alternatívát kívánt állítani a nemzetállami centralizációnak, „receptet” kívánt adni úgymond saját francia honfitársainak. Ahogy írta: fel kívánt ébreszteni „egy szunnyadó népet”, rá akarta venni arra, hogy „saját dolgaival törődjön”.⁴⁰⁶

Jogosan mondhatná persze valaki, hogy ezek pusztán felszíni hasonlóságok, s csupán a látszatát keltik annak, hogy a XIX. század politikai gondolkodói itt valamiben egyetértettek, de bármelyek is legyenek a részletekben, mögöttes megfontolásokban megbúvó s természetesen egyáltalán nem elhanyagolható vagy mellékes különbségek, az legalábbis nem vitatható, hogy mindannyian a francia forradalommal alakot öltő állameszmény, a központosított és bürokratizált állami struktúra s az ehhez társuló és ezt legitimáló lojalitási forma, a nacionalizmus alternatíváit keresték. S már önmagában az a tény, hogy ennek az alternatíváit keresték, arra enged következtetni, hogy volt valami, amiben Mill minden valószínűség szerint tévedett. Mégpedig abban, hogy a nemzeti egység a szabad intézményeknek *szükségszerű* feltétele lenne. Tocqueville, s talán még inkább Acton, láthatóan az ellenkezőjéről volt inkább meggyőződve, vélhetőleg nem csupán amiatt, mert találunk épp elég példát a történelemben az ellenkezőjére (Svájcban vagy az Egyesült Államokban, hogy csupán az Acton példáit említsük), hanem azért is, mert nem hittek a történelmi szükségszerűségben. Történelemfilozófiai nézeteiken túl, amelyeket mindketten többször és több helyütt kifejtettek, bizonyítja ebbéli meggyőződésüket már az a tény, hogy egyáltalán alternatívákat kerestek.

Nehéz persze megválaszolni a kérdést, hogy mit is jelent alternatívákat keresni a történelemben. Mert nyilván nem jelentheti a visszatérést egy olyan korba, amikor a nemzet és a nacionalizmus még nem léteztek, valahová tehát a francia forradalmat megelőző időkbe. Ezt nyilván

406 Alexis de Tocqueville: *A demokrácia Amerikában*. Ford. Martonyi Éva. Gondolat Kiadó, Budapest, 1983, 91.

sem Acton, sem Tocqueville, de még Constant sem javasolta, pedig ő volt a leginkább abban a helyzetben, hogy ezt megtehetette volna, lévén a francia forradalom kortársa. De még ő is azt írta, hogy „azoknak az időknek vége, s a sajnálat hiábavaló”.⁴⁰⁷ Ha tehát 1814-ben (vagy 1806-ban, amikor a szöveg feltételezhetően keletkezett) már lehetetlennek tűnt visszatérni 1789-be, mennyivel nehezebbnek tűnhetett ugyanez Lord Acton számára 1862-ben. Annál is inkább, mert mint maga mondja, a XIX. században a demokrácia elve szerte Európában uralomra jutott, s kimondottan a nemzet eszményével karöltve jutott hatalomra. S ha ez már Acton számára evidencia, akkor mennyivel inkább evidencia kell legyen számunkra ma, százötven évvel később. Lehet, hogy a nemzet és a demokrácia történelmi szövetése nem szükségszerű, de ma már lassan kétszázharminc esztendő, s a nacionalizmus olyannyira meghatározza a gondolkodásunkat, hogy el sem tudjuk, de talán el sem akarjuk képzelni a világunkat nélküle. A modern európai ember nacionalista, mondja nemes egyszerűséggel Gellner, s nemigen remélhetjük, „hogy a nacionalizmus korának hamarosan vége szakadna”.⁴⁰⁸

Gellner álláspontja egyébként is az volt, ha még emlékszünk rá, hogy a nacionalizmus, ha nem is történelmi, de legalábbis „szociológiai szükségszerűség”. A nacionalizmust valamiféle, az európai filozófusok által elterjesztett, esetleges és elkerülhető aberrációnak látni, miként azt Elie Kedourie, a modern nacionalizmus esküdt ellensége tette, egyenesen „katasztrofális” volna, állítja Gellner. A nacionalizmus központi elve, miszerint a nemzet a politikai rend tartópillére, s hogy kormányzók és kormányzottak között valamiféle kulturális egységnek kell kötelezően léteznie, sem a dolgok természetébe, sem az emberek szívébe, de még csak a társadalmi lét általános feltételeibe sincs beleírva, de ugyanakkor ez egy olyan hazugság, amit a nacionalizmus mindig is felhasznált arra, hogy önmagát

407 Benjamin Constant: A hódító szellem és a bitorlás az európai civilizáció tükrében. In Uő: *A régiek és a modernek szabadsága*. Id. kiad. 67.

408 Ernest Gellner: *Nations and Nationalism*. Id. kiad. 121.

evidenciaként feltüntesse. Ha viszont a nacionalizmus *jelenségére* figyelünk, s nem pedig arra, amit a nacionalisták *mondanak*, akkor látni fogjuk, hogy ez „inherensen benne rejlik bizonyos társadalmi feltételekben, melyek történetesen a mi társadalmi feltételeink”. Ezt tagadni legalább akkora hiba volna, állítja Gellner, mint elfogadni a nacionalizmust a saját feltételei szerint.⁴⁰⁹ Van valami egészen bizarr tehát abban a felvetésben, hogy a nacionalizmus egy ennyire elterjedt és átható erő, „egy olyan láng, ami annyi egymástól távoli helyen támadt fel spontán módon ugyanolyan hévvel”, s aminek „egy kis legyezés kell csak, hogy pusztító erdőtűzzé változzon”, egyszerűen csak filozófusok „homályos elmélkedéseiből” (*abstruse lucubrations*) fakadt volna. Tetszik ez nekünk, vagy sem, mondja, „de az eszméinknek aligha van ekkora hatalma”.⁴¹⁰

Meglehet, hogy Gellnernek ebben igaza is volt, bár Isaiah Berlin szerint, aki maga is eszmékből értette meg a nacionalizmus keletkezését,⁴¹¹ ha meg akarjuk érteni azt a gyakran erőszakos világot, amelyben élünk (s ha nem értjük meg, tette hozzá, abban sem reménykedhetünk, hogy racionálisan cselekedni tudunk benne vagy érte), akkor nem korlátozhatjuk figyelmünket csupán „a ránk ható nagy, személytelen erőkre, legyenek azok természeti vagy ember által létrehozott erők”.⁴¹² Ez még akkor is így van, tehetnénk hozzá, ha elfogadjuk Marx tézisé, miszerint a társadalmi feltételeit is maga az ember „termeli” – és termeli állandóan újra; mert ezek ebben az esetben is személytelen erők lesznek, még ha maga az ember hozza is újra meg újra őket létre. Ugyanúgy kizárják végső soron a racionális cselekvés

409 Uo. 125.

410 Uo. 125–126.

411 Lásd: Isaiah Berlin: A meghajlított vessző. A nacionalizmus kialakulásáról. In Uő: *Az emberiség göcsörtös fája*. Id. kiad. 327–357; továbbá: Isaiah Berlin: A nacionalizmus. Valaha elhanyagolták, ma hatalmas úr. Ford. Bánki Dezső. In Ludassy Mária (szerk.): *Az angolszász liberalizmus klasszikusai II.*, Atlantisz Kiadó, Budapest, 1992, 213–244.

412 Isaiah Berlin: Az eszmény keresése. In Uő: *Az emberiség göcsörtös fája*. Id. kiad. 11–36, 12.

lehetőségét, mert alternatíváit keresni a nacionalizmusnak ebben a helyzetben is értelmetlen vagy reménytelen dolog lenne, legalábbis mindaddig, amíg a fennálló társadalmi feltételek ugyanazok, mint amelyek a nacionalizmust hívták létre. (Marx sem látott más alternatívát a kapitalizmus megdöntésére, csak a mindent elsöprő kommunista forradalmat.) Ebben az esetben nyilván az Európai Unió is, amit kimondottan a nacionalizmus és a nemzetállamok Európájának meghaladására szántak, hamvában holt vállalkozás, kivéve, ha nem leszünk képesek módosítani valamiképpen az európai emberiség társadalmi feltételeit.

De ha nem is fogadjuk el a szociológiai szükségszerűségnek ezt az erős (s Kedourie gyanúja szerint marxista tézisé), Gellner észrevételében, miszerint filozófusok tétova eszméinek egyszerűen nem lehet ekkora hatalmuk, kétségkívül van valami meggondolkodtató. Arra figyelmeztet minket, hogy a nacionalizmus magyarázatában, ha valamivel árnyaltabb képet kívánunk kapni róla, mint amilyent a társadalmi feltételekből való magyarázatai lehetővé tesznek, nem elegendő az eszmékre figyelni, vagyis arra, amit Tocqueville „a gondolatok mozgásának” nevezett, sőt nem elegendő figyelni akár még az eszmék intézményesülésére sem. Ha ugyanis az eszméknek, még akkor is, ha homályosak, megvan az a kellemetlen szokásuk, hogy néha intézményesülnek (bár ez láthatóan Gellner számára eleve képtelenségnek tűnik), akkor viszont az intézményeknek is megvan az a kellemetlen szokásuk, hogy a maguk során eszméket, érzelmeket és habitusokat váltanak ki az emberekben.

Lehet, hogy Mill tévedett, s hogy nemzet és demokrácia történelmi szövetsége nem szükségszerű, de az kétségtelen, hogy Európában a francia forradalommal a köztársasági vagy demokratikus rendszereknek egy olyan, a későbbiekben mintaértékűnek bizonyuló formáját vezettük be, amely egyszerre feltételezi és reprodukálja a nemzeti típusú lojalitást és politikai közösséget. Azért feltételezi, mert a rousseau-i logikának megfelelően szokásosan „a nemzeti szuverenitás” elvén, nemzetállamként legitimálja magát, és azért kénytelen állandóan reprodukálni, mert

erősen központosított és bürokratizált államszerkezetként csak addig működőképes, amíg polgárai egyként beszél a hivatalos nyelvet, ami a közigazgatás, jogszolgáltatás és közoktatás egységes és zavartalan működését biztosítja. S ha ez igaz, akkor a nacionalizmus meghaladása sem csupán az eszmék, hanem egyszersmind az intézmények megváltoztatását vagy átalakítását is feltételezi, többek között ennek a nehézkes, centralizált és bürokratizált államszerkezetnek a decentralizálását és föderalizálását, ahogyan azt már Tocqueville, Acton vagy Constant javasolta. Ott, ahol a központi hatalom ereje lankad, írja Constant, a helyi szokásokból táplálkozó patriotizmus rögtön újjáéled, a kisebb községek előljárói is „kedvvel szepítik lakóhelyüket”, „helyi krónikákat mesélnek”, s „a lakosok örömeiket lelik mindebben”.⁴¹³

A remény, ami Constant-t, Tocqueville-t vagy Actont alternatívák keresésére indította, s ami talán számunkra is a racionális cselekvés lehetőségét felkínálja, annyiban valóságos, amennyiben egy ország politikai intézményeit megváltoztatni sokkal könnyebb, mint egy egész korszak társadalmi feltételeit. S nem vitás, hogy sokkal könnyebb, mint megváltoztatni az emberek politikai eszméit, hiteit és nézeteit. Nem hiába mondta Isaiah Berlin, hogy az eszmékkel foglalkozó szobatudós tevékenysége, aki otthona magányában mások eszméinek bírálatával foglalkozik, minden, csak nem ártalmatlan, professzoros foglalatoskodás. Jobb, mondta ő, ha a veszedelmes eszméket már a dolgozószobában legyilkoljuk, még mielőtt kilépnének az utcára, ideológiai vértetűt öltönnének, s maguk kezdenének elgyilkolni. A nagy mozgalmak, írta, „emberek fejében lévő eszmékkel kezdődtek”, és azt kell megérteni, hogy „hogyan alakultak át ezek az eszmék” „a vezetők, mindenekelőtt a maguk mögött hadseregeket tudó próféták tudatában”.⁴¹⁴ De nyilván nem kell sem szociológusnak,

413 Benjamin Constant: A hódító szellem és a bitorlás az európai civilizáció tükrében. In Uő: *A régiek és a modernek szabadsága*. Id. kiad. 64.

414 Isaiah Berlin: Az eszmény keresése. In Uő: *Az emberiség göcsörtös fája*. Id. kiad. 11.

sem eszmétörténésznek lenni ahhoz, hogy belássuk: az emberek a francia forradalom óta, sokkal inkább, mint az azt megelőző korokban, Európában többnyire eszmék és ideológiák, többek között éppen a nacionalizmus nevében gyilkolták egymást. Ha Lord Acton abban látta a patriotizmus erkölcsi felsőbbrendűségét, hogy az embereket önfeláldozásra készíti, akkor annyiban igaza volt, hogy a nacionalizmus Európában az embereket az elmúlt kétszáz évben többnyire inkább egymás legyilkolására készítette.⁴¹⁵

De ha a politikai intézmények változékonysága, szemben a társadalmi feltételekkel vagy a politikai eszmékkel, nem is volna elegendő ok a reményre, vagy nem volna kelőképpen meggyőző, akkor még mindig ott van vigasz gyanánt az a kétségtelen tény, amit maga Gellner sem tagad, hogy ti. a nacionalizmus *történeti* jelenség. A történelem adott pontján született, jó eséllyel tehát a nacionalizmus korszakának is egyszer majd vége szakad, még akkor is, ha ez a remény a mai generációkat aligha vigasztalja. Vége szakad akár azért, mert megváltoznak a társadalmi feltételek, akár azért, mert megváltoznak a politikai intézmények. Az embereket ugyanis aligha fogjuk tudni lebeszélni róla. Addig is viszont marad Gellner felismerése, hogy a nacionalizmus korát éljük, s jelenleg nemigen látjuk közeledni ennek a végét. A francia forradalom hívei azt tartották, hogy olyan eszmék követői, amelyek mindenkit érintenek, függetlenül attól, hogy hol és milyen körülmények között él vagy milyen állam polgára. Ebből is származott, állítja Tocqueville, a forradalom prozelitizmusa, olyannyira erőszakos hitterítői tevékenysége. Mivel úgy tűnt, hogy Franciaország megreformálásánál is jobban vágyik „az emberi nem megújítására”, olyan szenvedélyeket lobbantott fel, amelyeket azelőtt „a legerőszakosabb politikai forradalmak” sem voltak képesek kiváltani; felélesztette „a vakbuzgóságot”, s „megteremtette a propagandát”.⁴¹⁶ S bár a franciáknak az

415 Lásd: Yael Tamir: Pro Patria Mori! Death and the State. In Robert McKim – Jeff McMahan (eds.): *The Morality of Nationalism*. Oxford University Press, Oxford, New York, 1997, 227–241.

416 Alexis de Tocqueville: *A régi rend és a forradalom*. Id. kiad. 54.

emberi jogok iránti kezdeti lelkesedése, miként Arendt írja, „hamar elpárolgott”, sikerült mindeközben létrehozniuk a modern európai politika egyik legstabilabb képződményét, „az európai forradalom egyetlen viszonylag tartós eredményét”, vagyis a „nemzetállamot”.⁴¹⁷

417 Hannah Arendt: *A forradalom*. Id. kiad. 69.



NEMZETI MÚLT, EURÓPAI JÖVŐ: AZ EURÓPAI INTEGRÁCIÓ ÍGÉRETE

Az európai alkotmány és az európai démosz kérdése

Bár persze akad erre is példa, aligha érdemes a politikai közösség kérdését pusztán elvi szinten megválaszolni, tekintet nélkül azokra a történelmi tapasztalatokra, amelyeket az idők folyamán ezzel kapcsolatosan szereztünk vagy szerezhettünk. Politikai közösségek mindig is voltak, ma is vannak, genézisüknek történelmi folyamata pedig fontos útmutatással szolgálhat arra nézve, hogy ezek milyen lojalítások mentén jöttek létre és maradhattak fent. S ha ma valamiért különösen aktuális ez a kérdés, akkor az éppen az EU intézményesülésének folyamata: egy olyan, meglehetősen viszontagságos kísérletnek lehetünk ma kortársai és szemtanúi, amely az egész európai emberiséget – ahogy mondani szokták – „egy közös vállalkozás részesévé teszi”, mely vállalkozásnak talán éppen az a végső célja, hogy az európai népek a politikai létezésük eddig megszokott kereteit, tehát a *nemzeti* létezés kereteit meghaladják, s egy egységes európai politikai nemzetben egyesüljenek. Ha meggondoljuk, az európai népek politikai létezésének *szervezeti keretei* máris tágulnak, azzal párhuzamosan, ahogyan létrejönnek Európában a hatalom új, a nemzetállami szintet meghaladó formái és centrumai. És az is tény, hogy a második világháborút követően egyre inkább megfigyelhető a szuverenitás transzfere Európában, amelynek közvetlen „haszonélvezői” elsősorban az EU

politikai intézményei, különösen a Bizottság, a Tanács és a Parlament voltak, „vesztesei” pedig a nemzetállamok.

Mindeközben viszont az EU-nak mint politikai szervezeti formának a jellege vagy karaktere nem öltött valamilyen egyértelmű, a történelemből is ismert formát: az EU nem egyszerűen egy nemzetközi szervezet, mint az ENSZ, de nem is nemzetállam. Bár a szuverenitás transzferének mögöttes motívumai Európában többnyire geopolitikai természetűek voltak, az EU nem lett államszövetség sem, mert normáit szabályok és gyakorlatok intézményesítik minden tagállamban, mélyen áthatva mindenütt a társadalmi életet: sem a Déloszi, sem a Hanza-szövetség nem lépett föl a társadalmi élet átalakításának ilyen igényével. Leginkább talán egy föderációhoz lenne hasonlítható, csak hogy hiányoznak belőle a szövetségi kormányzat ellenőrzésének és befolyásolásának a szokványos eszközei. Jogos ironiával jegyzi meg az amerikai politológus, Michael Mann, hogy az EU létrehozásával végre meghaladtuk a görög nyelv politikai örökségét, s hogy az Unió intézményi karakterének leírására majdan talán az „euro” lesz a legalkalmasabb terminus.⁴¹⁸ (Ha így van, teszi hozzá, akkor mégsem ez lesz a világ jövője.)

Bármilyen is a helyes államszervezeti megnevezése és besorolása az Európai Uniónak, kétségtelen, hogy mint minden politikai szervezeti forma, mint minden kormányzat esetében, az Unió esetében is jogos a kérdés: kik azok, akiket képvisel? Van-e, s ha van, kikből áll az európai nép, az európai *démosz*? Ezt a kérdést a Brexit, azaz az Egyesült Királyság közelgő kiválása miatt ma már minden felelősen gondolkodó európai politikusnak föl kellene tennie magában, noha azt, hogy erre a kérdésre máig nem találtunk kielégítő választ, nemcsak a Brexit mutatja (bár tény, hogy meglehetősen sokszerűen hívta fel rá a figyelmet), hanem legalább olyan jól mutatták az európai *alkotmány* körül az utóbbi évtizedekben lezajlott viták, s elfogadtatásának

418 Michael Mann: Has globalization ended the rise and rise of the nation-state? *Review of International Political Economy*, 1997 (4):3, 472–496, 487.

eddig kudarcai. Éppen az alkotmány ratifikálására kiírt népszavazások kudarca kellene vagy kellett volna bennünket a leginkább meggyőzzön arról, hogy egy alkotmánynak soha nem csupán a hatalom (majdani) gyakorlásának modalitásaira és hatáira vonatkozóan kell pontos útmutatásokkal szolgálnia, hanem egyszersmind az alkotmányozó személyére is reflektálnia kell. Az alkotmány létrehozását úgy kell tekintenünk, mint olyan aktust, melynek során az alkotmányozó, vagyis „a nép” megformálja saját magát, s egyszersmind alá is veti magát az önmaga által létrehozott hatalomnak. Következésképpen az alkotmány létrehozása nemcsak a legitim és korlátozott hatalom létét, hanem egyszersmind a „politikai test”, vagyis maga a nép létezését is feltételezi. A kérdés tehát önkéntelenül is adódik: létezik-e valami olyasmi, hogy európai *démosz*, amire európai kormányzatot és alkotmányt lehetne alapítani? Tudjuk-e ma joggal azt mondani, amit Étienne Balibar mond, mindjárt a könyve címében, hogy „mi, Európa népe”?⁴¹⁹

S ha ez a kérdés, akkor a válasz felől nem sok kétségünk lehet: a kérdéssel foglalkozó kutatók legalábbis nem sok kétséget hagynak afelől, hogy európai *démosz* egyelőre nem létezik, s jeleit se látjuk valami ilyesmi kialakulásának.⁴²⁰ (Elegendő csupán megnézni az Eurobarométer

419 Lásd Étienne Balibar: *We, the People of Europe? Reflections on Transnational Citizenship*. Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2004.

420 Lásd ezzel kapcsolatosan elsősorban Michael Bruter, Neil Fligstein és Heikki Mikkeli könyveit (Michael Bruter: *Citizens of Europe? The Emergence of a Mass European Identity*. Palgrave, Macmillan, 2005; Neil Fligstein: *Euroclash. The EU, European Identity, and the Future of Europe*. Oxford University Press, Oxford, 2008, különösen a *Who are the Europeans?* című fejezetet, 123–164; Heikki Mikkeli: *Europe as an Idea and an Identity*. Palgrave, Macmillan, 1998), és két gyűjteményes kötetet. Az egyiket Jeffrey Checkel és Peter Katzenstein szerkesztette (Jeffrey T. Checkel – Peter J. Katzenstein: *European Identity*. Cambridge University Press, 2009), a másikat Joe Andrew, Malcolm Crook és Michael Waller (Joe Andrew – Malcolm Crook – Michael Waller: *Why Europe? Problems of Culture and Identity*. Palgrave, Macmillan, 2000). Az európai *démosz* vonatkozásában át lehet még tekinteni Michael Th. Graven és Claus Offe tanulmányait (Michael Th. Graven: *Can the European Union Finally Become a Democracy*.

vonatkozó adatait: az egyes uniós tagállamok lakosai elsődlegesen ma is a saját nemzeti közösségeikkel azonosítják magukat, s csupán elenyésző hányaduk tekinti magát „európainak” vagy „inkább európainak”, semmint a saját nemzeti közösségéhez tartozónak: az előbbiek számára-nya átlagosan valahol 4% körül mozog, az utóbbiaké sem magasabb rendszerint, mint 12%.) Ha tehát úgy ítéljük meg, hogy az Európai Unió szorosabb politikai integrációjának valamilyen értelemben feltétele az európai démosz megléte, akkor a következő kérdés, amelynek bennünket, ezek után, szinte kötelezően foglalkoztatnia kell, az az, hogy egyáltalán lehetséges-e ilyesmi, s ha igen, milyen formában?

Európa építése és a „transznacionális” politikai közösség habermasi víziója

Kétségtelen, hogy azok közül az európai politikai gondolkodók közül, akiket az elmúlt évtizedekben a leginkább foglalkoztatott ez a kérdés – mégpedig kimondottan ebben a formájában – a legismertebb név a Habermasé.⁴²¹ A válaszlehetőség azonban, amelyet a különféle munkáiban körvo-

In Michael Th. Graven – Louis W. Pauly (eds.): *Democracy beyond the State. The European Dilemma and the Emerging Global Order*. Rowman and Littlefield Publishers, 2000, 35–61; Claus Offe: The Democratic Welfare State in an Integrating Europe. In Michael Th. Graven – Louis W. Pauly (eds.): *Democracy beyond the State*. Id. kiad. 63–89), valamint Étienne Balibar már említett könyvét.

- 421 Lásd ezzel kapcsolatosan a különféle munkáit. Itt csak jelzésszerűen: Jürgen Habermas: Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe. *Praxis International*, 1992 (12):1, 1–19; Jürgen Habermas: Why Europe needs a Constitution? In Ralph Rogowski – Charles Turner (eds.): *The Shape of the New Europe*. Cambridge University Press, Cambridge, 2006, 25–45; Magyarul lásd például: Jürgen Habermas: Az európai nemzetállam és a globalizáció hatásai. Ford. Vincze Hanna Orsolya. *Magyar Kisebbség*, 2000 (4):22, 108–122; Jürgen Habermas: *A posztnemzeti állapot. Politikai esszék*. Ford. Ruzsacz István. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2006; Jürgen Habermas: *Esszé Európa alkotmányáról*. Ford. Papp Zoltán. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2012.

nalazott, mára már sokakban pártfogókra talált, s így ma már egyre többen osztják azt a véleményét, miszerint az európai démosz, ha lesz, olyan transznacionális (de legalábbis poszt nacionális) politikai közösség lesz, amelyet az *alkotmányos patriotizmus* hív majd életre és tart egyben. A rövidség kedvéért tekintsünk itt most el a poszt nacionális európai politikai közösséggel kapcsolatos egyre szaporodó, és egyre változatosabb teóriáktól, s szorítkozzunk kizárólag Habermas eredeti elképzeléseire.⁴²²

A második világháborút követően, mondja Habermas, erős igény alakult ki Európa-szerte egy olyan plurális és toleráns társadalom iránt, mint amilyen az Egyesült Államok – ezt a reményt hordozza ma is az ő, a „poszt nacionális” Európával kapcsolatos víziója, de maga az Európai Unió fokozatosan intézményesülő politikai projektje is. Szerinte viszont a „transznacionális” politikai közösséget, ami mintegy a „teste” lehetne a poszt nacionális Európának, csak úgy tudjuk megteremteni, ha a multikulturális társadalminkban élő különféle csoportokat egymástól elválasztó kulturális különbségeket a társadalmi (vagy adott esetben magánéleti) szférába szorítjuk vissza, s ha elismerjük, hogy a partikuláris identitásnak nincs közéleti vagy politikai jelentősége. A közös – vagyis politikai – identitást az egyéni jogok szavatolásának elvére épülő polgári alkotmány univerzális alapértékeire kell építeni, a partikuláris identitás

422 De ugyancsak a transznacionális politikai közösség alternatíváját képviselik, bár nem feltétlenül az alkotmányos patriotizmus talaján Michael Zürn és Edgar Grande tanulmányaikban (Michael Zürn: *Democratic Governance beyond the Nation-State*. In Michael Th. Graven – Louis W. Pauly (eds.): *Democracy beyond the State*. Id. kiad. 91–114; Edgar Grande: *Post-National Democracy in Europe*. In Michael Th. Graven – Louis W. Pauly (eds.): *Democracy beyond the State*. Id. kiad. 115–138), vagy Peter A. Kraus a könyvében (Peter A. Kraus: *A Union of Diversity. Language, Identity and Polity-Building in Europe*. Cambridge University Press, 2008). Erre az álláspontra helyezkedik továbbá egy Richard Bellamy, Dario Castiglione és Jo Shaw által szerkesztett kötet szerzőinek többsége, ideértve magát a három szerkesztőt is (lásd: Richard Bellamy – Dario Castiglione – Jo Shaw (eds.): *Making European Citizens*. Palgrave, Macmillan, 2006), valamint Étienne Balibar, a már említett könyvében.

politikai érvényesítésének igénye (az úgynevezett „elismerés politikája”) pedig nem veszélyeztetheti az alkotmány egyetemes alapértékeit. Habermas elméletének hívószavai ezért a transznacionális politikai közösség, a polgári nemzet, a közös alkotmányos értékek és az alkotmányos patriotizmus (s ennek eszközei, a társadalmi nyilvánosság és a tanácskozó demokrácia) lesznek.

Fontos hozzátenni, hogy meglehetősen elvont jellege ellenére Habermas elképzelése nem csupán elvi megfontolásokból táplálkozik: a Német Szövetségi Köztársaság háború utáni története fontos precedenst kínál az alkotmányos patriotizmus feléledésére egy olyan országban, amelyet manapság az egységesülő Európa legbefolyásosabb támogatójának és szorgalmazójának szokás tekinteni. Eredetileg azonban a németek számára az alkotmányos patriotizmus az ország *politikai intézményei* iránti lojalitást jelentette, ideértve nyilván magát az új alkotmányt is. Habermas mintha kevésbé institutionális módon fogná fel a dolgot: szerinte a lojalitás nem annyira magukat az intézményeket illeti meg, mint inkább azokat az *elveket*, amelyeket megtestesítenek. A különbség nem elhanyagolható, mihelyst az elvek – eltérően az alkotmányoktól és az intézményektől – nem egyediek: ugyanezeket az elveket más országok hasonló alkotmányaiban is fellelhetjük. Más szavakkal: ha valami egyedi, akkor az nem az alkotmányban fellelhető elvek valamilyen csoportja, hanem ezek mindenkori, az adott ország nemzeti hagyományaiba ágyazódó interpretációja. Ezt az interpretációt maguk a polgárok alkotják meg, a különféle, a nyilvánosság tereiben zajló vitáik során, s mivel ezek a viták eleve nem juthatnak soha nyugvóponttra, helyesebb lenne azt állítani, írja Habermas, hogy a lojalitás kitüntetett tárgya nem az alkotmány egy jól meghatározott interpretációja, mint inkább az interpretációknak egy rendelkezésünkre álló készlete, az értelmezéseknek egy „közös horizontja”.⁴²³

423 Jürgen Habermas: *The Inclusion of the Other. Studies in Political Theory.* (Ciaran Cronin and Pablo De Greiff, eds.). MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1998, 225.

Innen nézve tehát az alkotmányos patriotizmusnak az európai szintű intézményesítése feltételezné mindenekelőtt azt, hogy a különféle nemzetekhez tartozó polgárok a saját nemzeti identitásaikból fakadó igényeiket (mely identitásokat Habermas következetesen csak mint *etnikai* identitásokat kezel) összeegyeztessék a közös európai alkotmány iránti lojalitással. De feltételezné ugyanakkor, már ezt megelőzően, egy olyan európai szintű nyilvános tér létezését, amelyben civil szervezetek és pártok állandó párbeszéde és konfrontációja zajlana. Mert azt Habermas is elismeri, hogy a páneurópai kommunikáció ilyen nyilvános tereinek fennállása nélkül, önmagának az európai alkotmánynak a megszövegezése és elfogadtatása még nem eredményezné Európában a kívánt mértékű társadalmi integrációt. A nyilvánosságnak ezek a terei azonban, amennyiben létrejönének, lehetővé tennék, hogy az európai népek ne csupán, mint az európai intézmények feletti befolyásért versengő nemzetek gondoljanak önmagukra, hanem úgy is, mint akik egy közös demokratikus vállalkozás résztvevői. S így talán megértenék azt is, hogy az eltérő nemzeti hovatartozásaikon túlmenően összekapcsolja őket a kölcsönös megértés lehetőségének „interszubjektíve adott kontextusa”.⁴²⁴

Habermas elképzeléseit, illetve „Európa építésének” azt a projektjét, aminek az ő filozófiája talán a legjobb kifejeződése, sokszor, sokan és sokféle irányból bírálták, itt csupán az olyan típusú bírálatokra térünk ki, amelyek közvetlenül a transznacionális politikai közösség lehetőségét érintik. Ezeket általában az a közös s végső soron az elmúlt kétszáz év történelmi tapasztalataira támaszkodó meggyőződés mozgatja, miszerint a *demokratikus* kormányzati rendszerek tartós fennállásának s az ezeket legitimáló politikai lojalitásoknak a feltételei leginkább *nemzetállami* keretekben adóttak. A demokráciának szüksége van úgymond a „nemzeti öntőformára”, s tartós fennállása elképzelhetetlen a nemzeti hűség állandó és tevékeny újraalkotása nélkül. Olyan gondolatok ezek, amelyeket a magyar olvasó leginkább Bibó István különféle műveiből

424 Uo. 159.

ismerhet, aki váltig hangsúlyozta, hogy a demokrácia és a nemzeti hűség ikertestvérek – tudniillik ugyanazon a helyen és ugyanabban az órában jöttek világra. Ilyesfajta, a demokrácia és a nemzeti hűség kölcsönös feltételezettségére alapozó ellenvetésekkel Habermas elméletével vagy tágabban Európa építésével szemben az idők folyamán többen is éltek, mint például Michael Th. Graven,⁴²⁵ David Miller,⁴²⁶ Roger Scruton és Pierre Manent – hogy csupán a legismertebbeket említsük.

Scruton az eredetileg 2004-ben megjelentetett, *A nemzetek szükségességéről* című terjedelmesebb esszéjében (vagy rövidebb könyvében) amellet érvel, hogy a „demokratikus politika nem pusztán ered a nemzeti hűségből, hanem feltételezi is azt”.⁴²⁷ A nemzetállami keretekben zajló demokratikus politizálásnak, mondja, több olyan előnye is van, amit a nemzetek feletti kormányzatok nem képesek biztosítani, de ezek közül mindenképpen a legfontosabb a kormányzás tevékenységének az átláthatósága, s következésképpen az elszámoltathatósága. Egy kormányzat csak akkor nyújt biztonságot a polgárai számára, állítja Scruton, ha számot is kell adnia előttük a tetteiről, ennek viszont elemi feltétele, hogy a polgárok ténylegesen is felelősségre vonhassák a kormányzataikat. Márpedig ez csak ott lehetséges, ahol az éppen uralmon lévőkkel szemben mozgósítható a nyilvánosság és a közvélemény ereje, akár odáig menően is, hogy leváltsák őket a hatalomból. Mindez egyszerűnek és nyilvánvalónak tűnik, de korántsem az – írja Scruton. Mégpedig azért nem az, mert egy olyan feltételre megy vissza, ami minden, csak nem evidens: a kormányzat tényleges elszámoltathatósága ugyanis csak addig áll fenn, amíg a

425 Michael Th. Graven: Can the European Union Finally Become a Democracy. In Michael Th. Graven – Louis W. Pauly (eds.): *Democracy beyond the State*. Id. kiad. 35–61.

426 David Miller: Republicanism, National Identity, and Europe. In Cécile Laborde – John Maynor (eds.): *Republicanism and Political Theory*. Blackwell, Oxford, 2008, 133–158.

427 Roger Scruton: A nemzetek szükségességéről. Ford. Pásztor Péter. In Uő: *A nemzetek szükségességéről*. Helikon Kiadó, Budapest, 2005, 157–223, 188.

polgárok kiállnak egymás tiltakozáshoz való jogáért, azaz eleve feltételezi a közösségi összetartozásnak egy olyan tudatát, amely a polgárokat, az őket megosztó politikai véleménykülönbségeken túlmenően is összekapcsolja egymással és a közös érdekekkel. Ilyesféltre pedig, állítja Scruton, az elmúlt kétszáz esztendőben csupán a nemzeti típusú hűség szolgáltatott példát.

Manent elemzése, összehasonlítva a Scrutonéval, némileg elmélyültebb és filozofikusabb, ami nem feltétlenül jelenti azt, hogy gondolatgazdagabb is. Inkább arról van szó, hogy Scrutonhoz képest Manent más gondolati regiszterekben játszik, vagyis hogy az elvi általánosítás magasabb szintjein mozog. De a megfontolások, amelyeket követ, a gondolati motívumok, felvetések és szempontok, amelyekre hagyatkozik, nagyjából hasonlóak. Az európai demokráciával kapcsolatos kritikai megfontolásainak talán legtömörebb összefoglalását a *Politikai filozófia felnőtteknek* című könyvének az Európai Unióról szóló fejezetében adja.⁴²⁸ Manent később is vissza-visszatért – hosszabb-rövidebb kifejtésben – ehhez a témához, így például egy 2007-ben kiadott, angol nyelvű könyvében is, amelynek már a címe is jelzi valamiképpen a szerzőnek az európai demokrácia jövőjével kapcsolatos kételyeit: *Democracy without Nations? The Fate of Self-Government in Europe*.⁴²⁹

Azt is mondhatnánk, hogy Manent kiindulópontja teljességgel hű Bibó szelleméhez, bár természetesen semmiféle jele nincs annak, hogy valaha olvasta volna, vagy akár csak ismerné is a nevét. A modern nemzet, állítja, részben legalábbis a modern demokratikus társadalomterv kifejeződése. A nemzeti szuverenitás újkeletű eszméje a francia forradalom idején elültette az emberekben azt a vágyat, hogy önmagukat kormányozzák, de egyszersmind azzal is szembesülniük kellett, hogy eltérően a történelemből ismert antik városállamoktól, többé nem kormányozhatják magukat közvetlenül és participatív módon. Ehhez az

428 Pierre Manent: Európa és a nemzet jövője. In Uő: *Politikai filozófia felnőtteknek*. Id. kiad. 101–115.

429 Pierre Manent: *Democracy without Nations?* Id. kiad.

államaik máris túl nagyok voltak. Hogy tehát végül az önkormányzat többmillió köztársaságokban is megvalósulhatott, az egy viszonylag új és eladdig ki nem próbált elv intézményesítésének volt köszönhető, melynek értelmében a nép a hatalmát a *képviselői* útján is gyakorolhatja. A demokratikus politikának képviseletivé tétele viszont szinte természetzerűen vonta maga után a politika *nacionalizálását*. Következésképpen, vonja meg a mérleget Manent, csakis a képviseleti elvnek és a nemzetformának volt köszönhető, hogy a demokrácia a modern korban is megvalósulhatott: emiatt aztán, állítja, „a demokrácia mint *rendszer* elválaszthatatlan a nemzeti *formától*”.⁴³⁰

Úgy tűnik azonban, hogy ennek ellenére a kettő ma egyre inkább szembekerül egymással, s pontosan ezt a meghasonlottságot tükrözi az Európai Unió fokozatosan intézményesülő politikai projektje. A meghasonlás lehetősége egyébként nemzet és demokrácia kapcsolatába már eleve valamiképpen bele volt írva: a nemzeti hovatartozás „objektivitásával” szemben, ahogyan az a születésben és a nyelvben tükröződik, a demokratikus akaratképzés óhatatlanul mint valami „szubjektivisztikus” és esetleges jelenik meg. Márpedig Manent szerint éppen a demokrácia és a nemzet közötti viszony ambivalenciája az, ami Európa építését olyannyira más megvilágításban láttatja ma azokkal, akik hívei, és azokkal, akik ellenfelei ennek a projektnek. Az előbbieket a nacionalizmusban a háborús veszélyt szimatolják, a nemzetekben pedig az európai demokrácia kiteljesítése előtt álló utolsó (egyébként megszűnőfélben lévő) akadályt látják, az utóbbiak viszont (köztük egyébként, hadd tegyük hozzá, Scruton is) bizalmatlansággal tekintenek az EU-ra, mint egy olyan oligarchikus gépezetre, amely mindinkább megfoszt bennünket az önkormányzás lehetőségeitől.⁴³¹

És ebben a vitában pontosan az a zavaró, írja Manent, hogy közben mindkét fél teljes joggal hivatkozhat a

430 Pierre Manent: Európa és a nemzet jövője. In Uő: *Politikai filozófia felnőtteknek*. Id. kiad. 101.

431 Uo. 102.

demokráciára. A demokrácia fogalma ugyanis egy eredendő kétértelműséggel terhes: egyszerre utal a nemzeti szuverenitásra, vagyis a kollektív önkormányzatra, s ugyanakkor az egyéni jogokra, vagyis a személyes autonómiára.⁴³² (Tulajdonképpen, ha visszagondolunk, már a modern európai demokrácia születési bizonyítványa, az *Ember és polgár jogainak a nyilatkozata* is egyszerre beszélt a nemzeti szuverenitásról és az emberi jogokról: ugyanannak a dokumentumnak a különböző cikkelyei jelenítették meg ezeket a jellegükben és céljaikban meglehetősen különböző elveket, s minden jel arra utal, hogy itt többről van szó, mint véletlenszerű történelmi egybeesésről.) Ez a két vonása a demokráciának tehát nehezen választható el egymástól, miközben ténylegesen mégiscsak különböznek, mert az egyik vonatkozás az egyént, a másik viszont az állampolgárt érinti. Mármint teljesen nyilvánvaló, állítja Manent, hogy míg Európa építése egyfelől az egyéni jogok és lehetőségek kiszélesítését hozta magával, addig másfelől, legalábbis ebben a pillanatban (de talán még hosszú időre) az állampolgár hatalmának a csökkenését eredményezte. Persze úgy is tekinthetjük ezt a folyamatot, mint ami *természetes*, a szónak abban az értelmében, hogy az ember emberi természetével s az abból fakadó igényekkel a leginkább összeilleszthető. Gondolhatja valaki ugyanis azt – egyébként teljes összhangban a felvilágosodás filozófusaival s Európának az ő szellemiségüket megöröklő támogatóival –, hogy miközben szükségképpen vagyunk emberek, nem vagyunk ugyanilyen szükségyszerűen állampolgárok. Következésképpen nélkülözhetetlen, hogy az egyéni jogaink biztosítva legyenek, de az legalábbis vitatható – ha nem egyenesen hamis –, hogy a politikai vagy nemzeti identitásunk az összes többi jelentőségében megelőzné.

Mint láttuk, Habermas szerint az európai integráció politikai projektje áldozatot kér az európaiaktól: arra kéri tudniillik őket, hogy mondjanak le a nemzeti (etnikai) identitásuk politikai elismertetésének igényéről. Ha Manentnak az európai integrációról s a mögötte meghúzódó

432 Uo. 103.

aufklärista filozófiáról adott fentebbi leírása igaz, akkor az európaiak ezt az áldozatot képesek lesznek viszonylag fájdalommentesen meghozni. Eszerint az elképzelésrendszer szerint ugyanis a nemzeti identitás, hasonlóan az összes többi identitásunkhoz, már eleve nem lehet más, mint *esetleges* (embernek lenni szükségszerű; magyarnak lenni nem). Ez az elképzelés úgy állítja be az egyént, mint aki rendelkezik egy csokorra való identitással, ugyanúgy, mintha mondjuk egy részvényt pakettel rendelkezne, s a helyzet függvényében, számolva az előnyeivel és a hátrányaival, szabadon csereberélhetné ezeket. És az ember ilyenén víziója, állítja Manent, akár még hízeleg is az egyénnek, amennyiben saját identitásának és külső megjelenésének szuverén gazdájává teszi, illetve feltételezi róla, hogy az. Kétségteljesen tekinthetünk tehát úgy az Európában lejátszódó folyamatokra, mint az egyéni szabadság tereinek fokozatos kitágítására: az egyén ma már önnönmagát és saját identitását is szabadon alakíthatja, és önmaga külső megjelenésének szuverén ura lehet. Ugyanakkor Manent szerint, bár kétségtelen, hogy ez az elképzelés jelentős vonzerővel bír (mert a társadalmi felszabadulás olyan ígéretét hordozza, amelyet a korábbi korszakok nem is ismertek), „a demokráciát egyszerűsítve valósítja meg: az egyén és polgár közötti, olykor feszültségteljes dualitás helyébe az egyéni jogok és esélyek féloldalas követelményét állítja”.⁴³³

Csakhogya az ilyen, pusztán az egyéni jogok és esélyek nyelvét beszélő demokrácia olyannyira féloldalas, mondja Manent, hogy kérdés: demokráciának nevezhető-e még egyáltalán. Demokrácia lesz-e az az Európa, amelyik csak az egyéni jogok és szabadságok nyelvét ismeri? Ha Európa építésének mai projektjét nézzük, írja Manent, akkor azt látjuk, hogy nem annyira egy saját jogon létező, s a polgárai által legitimált politikai hatalom intézményesítésének irányába halad, inkább egy olyan „egyöntetű szabályoknak alávetett *civilizációs* térség” kíván lenni, amely mindenki számára, aki az említett szabályokat betartja, széles körű lehetőségeket kínál életterveinek kivitelezésére,

433 Uo. 105.

egyéni jogainak és gazdasági esélyeinek az érvényesítésére.⁴³⁴ Mindeközben láthatóan nem törekszik különösebben arra, hogy politikai entitássá váljon, hogy polgárait valamilyen politikai közösségbe fogja össze. Így a teljes társadalmi felszabadulás reményén túl annak az ígéretet is hordozza, hogy az egyének, talán először az európai emberiség történetében, végre megszabadulnak az önként vállalt politikai *kényszereik* nyűgétől, s a politikamentes emberi együttélésnek, az emberi jogok és az egyéni szuverenitás szakadatlan érvényesítésének ez a víziója egyelőre elegendő munícióval rendelkezik ahhoz, hogy még hosszú ideig népszerű maradjon. Ennek ellenére, mondja Manent, azt remélni, hogy megszabadulhatunk politikai létfeltételeink kényszereitől, hogy valaha kivitelezhető lesz olyan politikai együttélési forma, amely csupán gazdaságilag, nem pedig politikailag definiálja önmagát, nem egyéb, mint utópia – még ha az utópiák szelídebb fajtái közül is való.

Összegezve tehát: ha van is különbség közöttük, ezeknek a transznacionális politikai közösséggel, vagy egyszerűen csak Európa építésével, az európai demokráciával szemben megfogalmazott kritikáknak közös premisszája, hogy a nemzet és a demokrácia együvé tartozó fogalmak, következésképpen, ha nincs európai nemzet, akkor európai demokrácia sem lehetséges. Ha nincs *démosz*, ha a demokráciának nincsen úgymond „teste”, erőtlen marad, mert nincs, aki megvédelmezze. Márpedig úgy tűnik, mintha Európa építésével kapcsolatosan a demokrácia éppen azt a szomorú követelményt szeretné megkerülni, hogy szüksége van testre. Ezért aztán olyan testbe költözik, amelynek nincsenek határai: „a végeláthatatlanul terjeszkedő és bővülő Európa testébe”.⁴³⁵ Az európaiak ma azt szeretnék, írja Manent, ha a demokrácia elve önmagában is elégséges volna, azaz hogy a demokrácia elve egymagában is politikai testté tudná alakítani a demokratikus Európát. Az Amsterdamban elfogadott csatlakozási kritériumok között ezért csupán olyasmik szerepelnek, mint a demokrácia

434 Uo.

435 Uo. 115.

uralma vagy az emberi jogok tisztelete. Csakhogy a demokrácia elve önmagában nem képes kijelölni annak a politikai közösségnek a határait – nem képes *meghatározni* azt a politikai testet –, amelyben érvényesül. A demokrácia elve ugyanis egyszerűen csak a *beleegyezés* elve: a demokrácia azt jelenti, hogy „az egyének és a csoportok legitim módon csak olyan törvénynek vagy intézménynek engedelmeskednek, amelyhez előzőleg személyesen vagy képviselők révén hozzájárulásukat adták”.⁴³⁶ Márpedig ez az elv a legkülönbébb közösségekben alkalmazható: a családban, a faluban, a városban, a nemzetben stb. De hogy éppen melyikben, arra az elv már nem ad választ, mert ez nem része az elvnek. A demokrácia drámája tehát az, vonja meg a mérleget Manent, hogy szemben az elvvel, a test tetszőleges, következésképpen ahhoz, hogy demokratikus kormányzatot hívjunk életre, a politikai közösségnek már eleve készen kell lennie: vagyis léteznie kell már eleve valami olyasminek, amire azt mondhatjuk, büszkén és elfogódottan, hogy „mi, Európa népe”.

Egy történelmi analógia: a nemzeti típusú európai politikai közösség lehetősége

Ha a fenti érvek nem is győznek meg minket maradéktalanul, arra mindenképpen elegendőek kell legyenek, hogy felhívják a figyelmet a demokrácia és a nemzeti öntőforma közötti *történelmi* kapcsolatra. Amennyiben viszont a demokrácia léteben ezidáig feltételezte a nemzeti öntőformát, miként képzelhető el egyáltalán európai demokrácia? Létrejöhet-e valaha valami olyasmi, mint az európai nemzet? Egy olyan európai politikai közösség, amely nemzetként látná és értené meg önmagát? – A kérdés persze első hallásra is abszurd, bár az ilyen típusú, tisztán elvi kérdés-felvetésektől aligha kellene eleve elzárkóznunk. (Gondoljunk csak arra, hogy az amerikai alkotmány megszületését olyan típusú elvi kérdések megvitatása kísérte, mint hogy

436 Uo. 114.

lehetséges-e egyáltalán nagy földrajzi kiterjedésű és nagy lélekszámú köztársaság.) Ráadásul a kérdést nem csupán a demokrácia és a nemzeti öntőforma dokumentált történelmi tapasztalata teszi indokolttá, hanem az a tény is, hogy – függetlenül attól, hogy mennyire ártalmasnak bizonyult és milyen károkat okozott az európai nacionalizmus az elmúlt kétszáz év folyamán – a nemzeti öntőforma egy nagyon stabil és népszerű közösségi identitásformának bizonyult, olyannyira, hogy ma alig találunk példát nem nemzeti típusú politikai közösségre Európában.

Egy ilyen kérdés eleve feltételezi, hogy az EU nemzet-állam kíván lenni, holott ez egyáltalán nem nyilvánvaló. Mindazonáltal vannak olyan jelek (ilyen a közös európai zászló, a himnusz, s általában az európai identitást erősíteni hivatott egyéb szimbólumok), amelyek arra engednek következtetni, hogy mégiscsak létezik valamilyen – ha nem is mindig tudatosan és következetesen érvényesített – szándék az európai démosz nemzeti típusú közösséggént való megformálására. A kérdés illetően tárgyalásának nincs olyan ismert és elismert tekintélye, mint Habermas. Igaz ugyan, hogy jó néhány rendelkezésünkre álló mű címe teremt valamiképpen kapcsolatot Európa eszméje és a nemzeti öntőforma között, ám az európai és a nemzeti identitásnak ez az összekapcsolása legtöbbször csupán egy szkeptikus és eleve megelőlegezett végkövetkeztetést takar. Vagyis az illető szerző többnyire nem hisz a közös európai identitás lehetőségében, s csupán a létező nemzeti identitások primátusának, tartós fennállásának és kikezdetetlenségének téziséét kívánja hangsúlyozni a közös európai identitással szemben.⁴³⁷

⁴³⁷ Így például egy Brian Jenkins által szerkesztett, a tárgyban közzétett régebbi kötet a nacionalizmus egyre erősödő jelenlétére hívja fel a figyelmet Európában (Brian Jenkins – Spyros A. Sofos (eds.): *Nations and Identity in Europe*. Routledge, London and New York, 1996). Egy másik, Mikaelaf Malmborg és Bo Stråth által szerkesztett kötetből viszont az derül ki, hogy a különböző nemzeti diskurzusokban Európához mennyire eltérő képzetek társulnak (Mikaelaf Malmborg – Bo Stråth (eds.): *The Meaning of Europe. Variety and Contention within and among Nations*. Berg, Oxford and New York, 2002). Hasonló

Az említett könyvek viszont azt a következtetést talán mégiscsak megengedik, hogy éppen a nemzeti identitásaink „kikezdetlensége” miatt, az európai és a nemzeti identitások viszonya nem lehet *kizárólagos* – s hogy a nemzeti identitások nagy valószínűséggel fenn fognak maradni akkor is, amikor a jövőben majd esetlegesen létrejön valamiféle közös európai identitás. Ezt az álláspontot egyébként akár még az olyan, kivételesen tiszta fejű gondolkodók is elfogadják és magukénak tekintik, mint például az Oxfordi Egyetem professzora, David Miller. A Habermas, közelebbről pedig a Daniel Weinstock műveivel folytatott polémijában elsősorban ezek történelmi optimizmusát bírálja. Weinstock, írja Miller, bár Habermastól eltérően elismeri, hogy az EU politikai intézményesüléséhez valamilyen értelemben vett közös nemzeti identitásra lenne szükség, de tekintve, hogy ez minden történelmi előfordulási formájában *művi* jellegű volt (azaz valami olyasmi, amit megalkottak, többnyire hathatós állami segédlettel), ezért úgy gondolja, hogy a létező nemzeti identitások viszonylag könnyen lebonthatók, s egy magasabb vagy átfogóbb (európai) szinten újraalkothatók. Úgy, ahogyan egykoron a nemzeti identitást kimunkálták Franciaországban, ugyanúgy ki lehetne alakítani azt, véli Weinstock, transznacionális szinten

szellemiségű Anthony Pagden esztétörténeti megközelítése, aki az Európa-eszme különböző történeti alakváltozatait elemezve arra a következtetésre jut, hogy Európának a különböző történeti korokban meghirdetett eszméje tulajdonképpen mindig csak az egyes államok és birodalmak európai hegemoniatörekvésének leplezésére szolgált, s hogy nincs ez másképp az EU esetében sem, ahol Európa eszméje tulajdonképpen csak a német-francia hegemoniainígyény bújtatására szolgál (Anthony Pagden: *The Idea of Europe. From Antiquity to European Union*. Cambridge University Press, 2002). Nagyon konkrétan erről a kérdéstről szól, hasonlóan szkeptikus hangnemben, John Hutchinson egyik tanulmánya (John Hutchinson: *Enduring Nations and the Illusions of European Integration*. In Anna Triandafyllidou – Willfried Spohn (eds.): *Europeanisation, National Identities, and Migration*. Routledge, London and New York, 2003, 36–51), de a nacionalizmus kutatás másik emblematis alakjának, Anthony D. Smithnek is az egyik régebbi szövege (Anthony D. Smith: *National Identity and the Idea of European Unity*. *International Affairs*, 1992 (68):1, 55–76).

is, annyi különbséggel, hogy ma már minden bizonnyal nem vehetnénk igénybe azokat a kényszerítő eszközöket, amelyeket a nemzetté válás folyamatában Európában mindenütt igénybe vettek – elsősorban természetesen a nyelvi homogenizáció érdekében.⁴³⁸

Miller válasza erre a következő: éppen azért, mert ma már nem vehetnénk igénybe azokat az eszközöket, amelyekkel a bretonokból vagy baszkokból kétszáz évvel ezelőtt franciákat faragtak, ennek a folyamatnak ma már egyáltalán *nem is lehet célja* a létező nemzeti identitások felszámolása és azok helyettesítése egy átfogóbb identitással. (Például nem lehet cél a már meglévő nemzeti identitásainknak valamilyen európai identitással való helyettesítése). A legtöbb, amire törekedhetünk tehát, hogy új identitásoknak nyissunk teret a meglévők mellett. A nemzetté válás folyamataival való analógia Miller szerint éppen ezért „ezen a ponton meg is szűnik”.⁴³⁹ Ráadásul, teszi hozzá, Weinstocknak abban sincs igaza, hogy a nemzetté válás folyamatait megelőzően az egyes országokban élő csoportoknak csupán mereven széttartó, elkülönült identitásaik lettek volna, s hogy ne tudták volna valamilyen értelemben magukat egyazon nemzethez tartozóknak. Mi sem áll távolabb a valóságtól, minthogy a Franciaország területén élő bretonok vagy baszkok ne tudták volna magukat franciáknak. Franciaországot és a francia nemzetet nem a forradalom teremtette meg, hanem, ahogyan mondani szokták, „negyven király csinálta meg”. Eleve szükség is volt arra, hogy Franciaország meg legyen csinálva, azaz hogy a francia nép meg legyen határozva ahhoz, hogy aztán elkezdje kormányozni önmagát. Erre az 1789-es forradalommal került sor, méghozzá olyan hirtelen és radikális módon, hogy egész Európa beleremegett. De amikor a francia forradalom

438 Lásd bővebben: Daniel Weinstock: Prospects for Transnational Citizenship and Democracy. *Ethics and International Affairs*, 2001 (15), 53–66.

439 David Miller: Republicanism, National Identity, and Europe. In Cécile Laborde – John Maynor (eds.): *Republicanism and Political Theory*. Blackwell, Oxford, 2008, 133–158, 145.

radikálisai sürgetni kezdték a francia nyelv mindenféle eszközökkel való terjesztését, írja Miller, ez nem azért volt, mert Bretagne vagy Pays d'Oc lakói nem tudták magukról, hogy franciák, hanem mert a nemzeti szuverenitás és a politikai egyenlőség forradalmi eszméi csak úgy tűntek megvalósíthatóknak, ha mindenki egyként beszéli a köztársaság nyelvének tekintett franciát.⁴⁴⁰

A történelmi leírás, amit Miller ad (s ami egyébként sok tekintetben rokon azzal, ahogyan Bibó gondolkodott a francia forradalomról s a francia nemzet genéziséről), kétségkívül megbízható és részleteiben is pontos. Ennek ellenére talán mégiscsak érdemes lenne következetesen végigvinni azt az analógiát, amit Weinstock felállított, s megnézni, hogy mi következik mindebből egy esetleges európai nemzet lehetőségére nézve. Nagy a valószínűsége ugyanis annak, hogy az európai nemzet, ha lesz, már a nemzeti identitás természetéből fakadóan sem lesz toleráns az egyéb típusú politikai identitásainkkal szemben. Történelmi tapasztalataink ugyanis azt mutatják, hogy a nemzeti identitás *kizárólagos*, s hogy rosszul tűri az egyéb típusú, partikuláris politikai lojalitásformáinkat. Félő tehát, hogy Miller feltevése, miszerint az európai szintű nemzeti identitás békében megfér majd az egyéb típusú, partikuláris identitásainkkal és politikai lojalitásainkkal, nem állná ki a valóság próbáját. Érdemes ezért tehát még egyszer áttekinteni, ha nagyon röviden is, a nemzeti típusú politikai közösség megteremtésének folyamatát az egyes európai államokban, különösen a folyamat kezdetére, Franciaországra és a francia forradalomra összpontosítva, és megnézni azt, hogy ténylegesen végiggondolható-e valamiféle analógia a nemzeti és az európai identitás kialakulása vagy kialakítása között.

Első, felületes megközelítésben mindenképpen úgy tűnhet, hogy a nemzet genézisének folyamatában találunk majd olyan mozzanatokat, amelyek feljogosítanak némi reményre, azaz – legalábbis látszatra – feljogosítanak arra, hogy optimista várakozással tekintsünk egy közös, nemzeti típusú európai politikai közösség kialakulása felé.

440 Uo. 146.

Mindenekelőtt az a tény például, hogy a nemzet: *eszme*. Egy „absztraktum” vagy „elvont fogalom” tehát (miként azt Benjamin Constant mondta), nem pedig reálisan létező valami. Eltérően a családtól, a rokonságtól vagy a törzstől, a nemzet nem konkrétan megragadható formája a közösségnek, s a nemzeti identitás – más identitásformákkal összehasonlítva – már eleve a kollektív, közösségi identitásnak egy nagyon absztrakt formája. Ezért elvileg nincs akadálya a további extrapolációjának. A nemzeti identitást – először Franciaországban, majd francia mintára egyebütt is – úgy „alkották” meg, hogy az egyéneket „leválasztották” korábbi partikuláris identitásformáikról – uradalmakról, párokiákról, céhekről, tartományokról –, majd az így „felszabadított” egyéneket újra egyesítették a nemzetben, mint a politikai közösség legátfogóbb formájában. Elvileg tehát nincs semmi akadálya annak, hogy – miként Weinstock mondja – az egyéneket újfent csak leválasszuk a már meglévő nemzeti identitásformáikról, és újra egyesítsük őket az Európa összes polgárát átfogó nemzetek fölötti nemzetben.

Mivel azonban az identitásnak ez a formája nem közvetlen vérségi kötelékeken, rokonsági kapcsolatokon alapszik, hanem döntően *tudati* természetű, ezért egy nemzet-építési vagy nemzeti nevelési folyamat csak akkor lehet sikeres, ha ennek az új, átfogó identitásnak a világos tudatát sikerül elültetni az emberek fejében: mert egy nemzet csak akkor „létezik”, ha adott embercsoport tagjai egyazon nemzet tagjainak *tudják* magukat. Ebből az is következik – s ezt Ernest Renan nagyon világosan megfogalmazta a nemzetről szóló, híres-hírhedt esszéjében –, hogy a nemzeti identitás meglétének nem feltétele a közös nyelv, hiszen a nemzet döntően vagy elsődlegesen nem nyelvi, hanem „spirituális” közösség: „a nemzet – mondta Renan –: lélek, szellemi alapelv”.⁴⁴¹ (Renan felismerésének érvényéből mit sem von le az a tény, hogy abban a vitában, amit ő a német történészekkel, többek között Theodor Mommsennel,

441 Ernest Renan: Mi a nemzet? Ford. Réz Pál. In Bretter Zoltán – Deák Ágnes (szerk.): *Eszmék a politikában: A nacionalizmus*. Tanulmány Kiadó, Pécs, 1995, 171–187, 185.

Elzász elcsatolása miatt a francia nemzetről folytatott, egész egyszerűen *ezt kellett mondania*. Nem mondhatta azt, hogy a francia nemzet nyelvi közösség, ha egyszer Elzász lakosai többségükben német ajkúak voltak.)

Ugyanígy nem feltétele a közös nemzeti identitásnak az egyazon *etnikum*hoz való tartozás, a közös etnikai eredet történelmi emlékezete sem, hanem sokkal inkább – miként Renan gondolta – az eltérő eredet feledése. Ha a franciák gondosan megőrizték volna az eltérő – gall vagy frank – származásuk emlékezetét, soha nem jöhetett volna valami olyasmi létre, mint a francia nemzet. (Már csak ezért sincs tehát igaza Habermasnak akkor, amikor egyenlőséjlet tesz nemzet és etnikum közé.) A nemzeti identitás tudata nem a közös etnikai származás gondosan ápolat emlékezetéből, hanem épp ellenkezőleg: a kollektív történelmi emlékezetéből származik – és származhat egyáltalán. A „nemzetépítés” sikeressége azonban nemcsak azon múlik, hogy az egyénekben sikerül-e kialakítani az új identitás világos tudatát, hanem egyszersmind fel kell tudni kelteni bennük a nemzethez való tartozás *érzését* is. Vagyis nem csupán a nemzeti identitás és ennek tudata, hanem a nemzet iránti erős érzelmi lojalitás is feltétele a nemzeti típusú közösség létrejöttének. Az a tény, hogy a nemzet eszme, egy absztraktum tehát, nem jelenti azt, hogy a nemzetre sugárzó érzelmek s a vele való érzelmi azonosulás az egyén részéről ne lenne (és ne lehetne) nagyon valós.

Mindezekből tehát levonhatjuk a következtetést, hogy a nemzet „képzelt közösség” csupán, a közösségi identitásnak egy erőteljesen tudati formája, ami nem feltételezi sem a közös etnikai eredet történelmi emlékezetét, sem pedig a közös nyelvet. Amit feltételez, az csupán az együvé tartozás világosa tudata és határozott érzése. Innen nézve tehát, úgy tűnik, nincs különösebb elvi akadály a egy összeurópai nemzeti identitás létrejöttének, ahogyan azt Weinstock és mások is remélik. Ha viszont komolyan fontolóra vesszük ennek a lehetőségét, azt fogjuk látni, hogy ha nem is sokkal több, de mindenképpen nyomósabb ok szól amellett, hogy továbbra is szkeptikusak maradjunk.

Először is azért, mert az Európai Unió eddigelé láthatóan nagyon csekély sikereket ért el polgárai érzelmi lojalitásának felélesztése terén. Ez olyannyira nyilvánvaló, hogy nem is érdemes ennél több szót vesztegetni rá. Másodszor pedig azért, mert – miként azt történelmi tapasztalataink mutatják – a nemzetet megteremteni egyáltalán csak úgy volt lehetséges, hogy az egyéneket sikerült leválasztani a korábbi partikuláris identitásformáikról. Ez a folyamat – mint láttuk – 1789-ben nemcsak a felszabadulás reményét hordozta, hanem tartalmazta a fokozatos *individualizációt*, a korábbi társadalmi kötődések fölszámolását is: a nemzet emiatt mindmáig *egyének* közössége, nacionalizmus és individualizmus kölcsönösen feltételezik egymást. Ha ma paradoxnak tűnik ez az állítás, akkor az főként azért van, mert a forradalmi nacionalizmus kora óta megismertük a nacionalizmusnak a nem szabadságkövető, az egyénnel szemben ellenséges, erőteljesen kollektivista formáit is, s úgy tűnik ma nekünk, mintha ez a kollektivizmus ellenséges lenne az individualizmussal szemben. (Többek között éppen ezek a történelmi emlékek és az ezekből leszűrt, többé-kevésbé átgondolt történelmi tanulságok táplálják a nacionalizmussal és a nemzettel szembeni ellenszenvet ma azokban, akik az integráció feltétlen híveiül szegődtek Európában. Amikor Manent arról beszél, hogy egyesek a nemzetben csupán az utolsó, megszűnőfélben lévő akadályát látják az európai egységnek, akkor azokra utal, akik a nacionalizmusban elsődlegesen csak a háborús veszélyforrást és az egyéni szabadság ellenségét látják.)

Csakhogy, miként azt korábban láttuk, a nacionalizmus individualizmusa és erős kollektivizmusa ugyanabban az órában született, a kettő nemhogy kizárná, hanem egyenesen feltételezi egymást. A nemzeti szuverenitást a francia forradalom filozófiája szerint közvetlenül a nemzet birtokolja, s emiatt egyetlen, a társadalomban létező egyéb testületnek (legyen az céh, uradalom vagy parókia) sem lehet az egyének felett politikai autoritása. Emlékezzünk vissza, hogy Franciaországban az 1789-es forradalom idején nemcsak az egyes tartományok lakóinak elfranciásítására törekedtek: a Le Chapelier-féle törvény még a munkások

szervezkedését is megtiltotta. A nemzeti szuverenitás jakobinus doktrínája kizárta nem csupán a francia társadalomnak tartományokra és azok népeire való elkülönülését, hanem még a partikuláris osztályérdekek szervezett képviselését is. Ezzel a forradalom tudtára adta a franciáknak, hogy az újonnan születő nemzetben többé nem közösségekként, hanem *egyénekként* vesznek részt. Mindebből szármunkra – itt és most – csak az a fontos, hogy a nemzet egyének, nem pedig közösségek közössége, s hogy a nemzet életre hívása megkövetelte a fokozatos individualizációt, az egyén „kiszabadítását” az öröklött társadalmi béklyóinak fogságából. Ma viszont ez azt jelentené, hogy az egyéneket ki kellene szabadítanunk nemzeti létezésük öröklött „fogságából”, s újra egyesíteniünk kellene őket az európai nemzetben, mint a politikai identitás egy új, még ennél is átfogóbb formájában. És erre egyelőre kevés az esély.

Nem feltétlenül azért, mert a nemzetállam s egyáltalán maga a nemzeti létezés, miként Gellner állította, valamiféle történelmi vagy akár „szociológiai szükség-szerűség” volna. Épp ellenkezőleg: pontosan meg lehet jelölni azokat az eszmei hatóokokat, amelyek a fentebb leírt történelmi folyamatokat vezérelték. De még ha a nemzet és nemzetállam keletkezését szimplán történelmi akcideneciának vagy kontingenciának tekintjük is, miként azt Kedourie tette, ha mind a társadalmi feltételek, mind a politikai intézmények szerepét tagadnánk is benne, még akkor sem fogja mindez azt jelenteni, hogy ma minden további nélkül ki tudnánk lépni a nemzeti létezés kereteiből. Mert lett légyen bármennyire is eszmei természetű maga a nemzet, és lett légyen bármennyire is egy ideológiai konstrukció történelmi eredménye, az eszme, ha egyszer alapot, intézményi formát ölt, az ideológia, ha egyszer úrrá lesz az emberi gondolatokon, nagyon nehezen vetkőzhető le. Semmi jelét nem látjuk ma annak, hogy akár a nemzeti eszme tudatformáló hatása, akár a nemzeti érzület intenzitása számottevően csökkent volna. Mint ahogyan azt sem látjuk, hogy a nemzetállam erejének és szuverenitásának látható csökkenése magának a *nemzetnek* s a nemzeti gondolat legitimációs erejének eróziójához vezetne. Épp

ellenkezőleg: vélhetőleg igaza van a fejezet elején említett Michael Mann-nek abban, hogy a nemzetállam hanyatlása a globalizáció korában nem a nagyobb, multinacionális államalakulatok létrehozásának, hanem a már létezők feldarabolásának irányába mutat: a nemzetállamok hanyatlásával párhuzamosan egyre erősödő „etnopolitika” csak újabb, egyre kisebb, de egyre autentikusabbnak gondolt nemzetállamokat eredményez.⁴⁴² (A legújabb példa erre nyilván Koszovó.)

Jó kérdés persze, hogy azoknak az elemzőknek, akik „etnopolitikáról” beszélnek, s akik látják és leírják a nemzetállamok feldarabolásának ezt a folyamatát, igazuk van-e akkor is, amikor mindezért a nacionalizmusnak egy újszerű, nem annyira nemzetben, mint inkább az *etnikumban* gondolkodó formáját teszik felelőssé. Vajon valóban létezik-e valami olyasmi, hogy „etnonacionalizmus”, s ha igen, miben különbözik a nacionalizmus „klasszikus”, nem etnikai formájától? A kérdés annál is inkább jogos, mert nemigen látni a tényeket, amelyek azt támasztanák alá, hogy a nacionalizmus természetében bármi változás történt volna. Mondani lehet persze, hogy a régi, univerzalisztikus eszményeket dédelgető nacionalizmus helyett, amelyik a szabadság eszményét magukénak valló, sokszor többnemzetiségű nemzetállamok kialakulásához vezetett Európában, a XX. század végére, különösen Kelet-Európában egy etnikai színezetű, törzsi természetű nacionalizmus jelent meg, ami ezeknek az államoknak, mint például Jugoszláviának, Csehszlovákiának stb. a hanyatlásához vagy feldarabolásához vezetett, csak hogy ennyire erős kontrasztokban látni a dolgot alighanem tévedés.

Az persze nyilvánvaló, hogy nemzet és etnikum között különbség van: az etnikum a közös vérségi leszármazás emléken nyugszik, ezzel szemben a nemzet egy „absztraktum”, amennyiben pusztán az összetartozás tudata és érzése tartja össze. De ha igaz lenne, hogy a régi, univerzalisztikus eszményeket hordozó nemzetek helyén

442 Michael Mann: Has globalization ended the rise and rise of the nation-state? *Review of International Political Economy*. Id. kiad. 491.

új etnikumok jönnek létre, akkor látnunk kellene ezeknek a nemzeteknek a disszolúcióját, s látnunk kellene ezzel párhuzamosan azt, hogy az új államokat legitimálni kívánó politikai diskurzusokban a hangsúly a régi nemzetekről az ezeket alkotó, új vagy újjáéledő etnikumokra tevődik át. Márpedig semmi ilyesmit nem látunk. Az nyilván igaz, hogy a kilencvenes években több kelet-európai állam is felbomlott, némelyik pedig bomladozik ma is: ilyenek voltak Jugoszlávia vagy Csehszlovákia, vagy ilyenek manapság Ukrajna és Bosznia-Hercegovina. De ennek a fő oka az, hogy ezek mesterségesen létrehozott és mesterségesen egyben tartott államok voltak, amelyeket, mihelyst a külső és belső kényszerek megszűntek, szétfeszített a bennük élő különféle nemzetek vagy nemzetiségek egymással hadakozó nacionalizmusa. Soha nem létezett valami olyasmi ugyanis, hogy jugoszláv vagy csehszlovák nemzet – legfennebb csak a hivatalos diskurzusban. Ezeknek az országoknak a lakossága soha nem rendelkezett a közös nemzeti létezés tudatával és élményszerű tapasztalatával.

És ez pontosan azt mutatja meg, hogy nem egy új elvvel állunk szemben, s még kevésbé a nacionalizmus valamilyen új, etnikai színeváltozásával. Amit látunk, az egy régi elvnek, mégpedig a nemzeti *szuverenitás* forradalmi elvének végső diadala Európában. Amit látunk tehát, az az önmagukat nemzetállamokként definiáló, de valójában többnemzetiségű államok feldarabolásának folyamata, újabb, immár autentikusnak gondolt nemzetállamokra. Hiszen ez az elv kimondja, hogy minden szuverenitás a nemzeté, következésképpen az államiság egyetlen egy olyan formája sem lehet legitim, amelyik nem képes önmagát nemzeti elven legitimálni. Ha nincs jugoszláv nemzet, nem lehet legitim Jugoszlávia sem. Koszovó sem azért lett független, mert az ott élő albánok, akik korábban mondjuk problémátlanul szerbnek tudták volna magukat, egyszer csak ráébredtek volna saját albán nemzeti/etnikai hovatartozásukra. Ugyanígy, a szerbek és a bosnyákok között fennálló régi nemzeti ellentétek viszik a daytoni szerződéssel kínkeservesen megteremtett Bosznia-Hercegovinát is egy egyre kilátástalanabb irányba.

A folyamat azonban nem csak Kelet-Európában zajlik, ami megint csak arra kellene figyelmeztessen minket, hogy nem feltétlenül a kelet-európai népek elmaradott és törzsi nacionalizmusa hibáztatható érte, mint ahogyan azt sok elemző állítja, szembeállítva egyszersmind azt a nyugat civilizált, felvilágosult és polgári nacionalizmusával. Katalónia máris megtette az első, tétova lépéseket a függetlensége irányába, Skócia is időről időre a kilépést fontolgatja az Egyesült Királyságból. Megint csak: szó nincs arról, hogy a katalánokban, akik eddig problémátlanul spanyoloknak tudták volna magukat, hirtelen feltámadt volna a katalán nemzeti/etnikai öntudat. Inkább arról van szó, hogy a katalán nemzeti öntudat, ami eddig is létezett, elindult, ha bizonytalan lépetekkel is, a végső politikai kiteljesedés, vagyis a nemzeti szuverenitás irányába. Ez a folyamat, a nemzeti szuverenitás mint végső cél, függetlenül attól, hogy ez az adott politikai vagy történelmi konjunktúrában elérhető-e egyáltalán vagy sem, valamilyen módon a nacionalizmus természetébe van írva. Legalábbis ezt mondta nekünk Lord Acton abban az emlékezetes, nacionalizmusról szóló esszéjében.

Némileg más a helyzet a skótok esetében. Mégpedig azért, mert Nagy-Britannia soha nem volt a szó európai értelmében vett nemzetállam. Roger Scruton írja az *Anglia, egy eltűnő ideál* című, elégikus könyvében, hogy „az Egyesült Királyságban nem ment végbe semmilyen »nemzetépítő« folyamat”, s hogy a birodalom alapja a modern államot megelőző nemzeti érzület. „Ez az érzület – mondja – az Anglia iránti lojalitás, amely nem a nemzetre, nem egy doktrínára és nem is egy államra irányult, hanem az országra, arra a helyre, ahová valamennyien tartozunk”.⁴⁴³ Más szavakkal: soha nem létezett valami olyasmi, hogy brit nemzet, a szó kontinentális, európai értelmében. A britek politikai közössége egy sor egyéb természetű lojalitás (az országhoz, koronához stb. való hűség) mentén képződött meg, és maradt fenn egészen a legutóbbi időkig. Amit

443 Roger Scruton: *Anglia, egy eltűnő ideál*. Ford. Csaba Ferenc. Typotex Kiadó, Budapest, 2004, 11.

most látunk, az nem egy alternatív skót etnikai identitás létrejötte a szélesebb brit nemzeti identitáson belül, hanem a nem nemzeti típusú brit politikai identitás fokozatos szerkezetfoslása, és annak fokozatos felcserélése angol, skót stb. nemzeti identitásokkal. Vagyis, még egyszer, amit látunk, az a régi nemzeti eszmének a végső diadala, még egy olyan országban is, amelyik az európai típusú nacionalizmustól a legutóbbi időkig érintetlen maradt.

Azt a kérdést pedig teljesen fölösleges feltenni, hogy az új nemzetállamok megteremtésének ezek a kísérletei Európában mennyire legitimek. Egyfelől azért, mert bár több dokumentuma is beszél az ENSZ-nek „a népek önrendelkezéshez való jogáról”, ami mindezt akár „legitimé” is tehetné, sajnos még senkinek sem sikerült ennek a szintagmának a szabatos jogi értelmét meghatározni. Másfelől pedig azért, mert szemben azzal, amit a politikai elemzők szokásosan gondolnak, itt nem új nemzetek létrehozásának vagy megteremtésének kísérleteiről van szó, hanem a régiek politikai önkitaljesítésének a kívánalmairól, s ezzel párhuzamosan új nemzetállamok létrehozásának a szándékáról. Az elv azonban, ami mindezeket követőinek szemében igazolja, nagyon is régi: a nemzeti szuverenitás elve. „Kívülről” persze lehet ezeket a folyamatokat szimpátiával vagy ellenszenvvel figyelni, de alapvetően ezek szimplán történelmi események, s a történelem számára pedig közömbös, hogy mi szimpátiával figyeljük-e vagy sem. Különben is: ha egyszer a nemzeti szuverenitás szellemét kiengedtük a palackból, aligha fogjuk tudni visszaparancsolni addig, amíg a munkáját el nem végezte; az elv mindenesetre Európában ezidáig végtelenül alkalmazhatónak bizonyult.

A fentiek alapján úgy tűnhetne, mintha a transznacionális európai politikai identitás lehetőségével magunk is csupán a létező nacionalizmusok komor tényét szegezünk szemben. Van azonban egy másik politikai tapasztalatunk is, ami legalább ennyire skeptikus megfontolásokra indíthat az európai, transznacionális politikai közösség lehetőségét illetően. Mert bár igaz, hogy a nemzet absztraktum, „képzelt közösség” csupán, van mégis egy sor olyan *politikai hatásmechanizmus*, amely nem csupán feltételezi, hanem

egyben erősíti is a nemzeti hovatartozás tudatát, s a nemzeti kohéziót. Így például érdemes még egyszer, sokadjára is felidézni, mint ahogyan Bibó is újra meg újra felidézte, hogy a nacionalizmus és a demokratizmus úgymond „édestestvérek”, azaz a nemzeti eszme térnyerése Franciaországban együtt járt a köztársasági kormányzat bevezetésével. Azt, hogy miként is működnek ezek a hatásmechanizmusok, leginkább talán történelmi illusztrációkkal, például a nyelvi homogenizáció politikai kívánalmával lehetne szemléltetni, ami minden európai nemzetállamban működött (németekben működik ma is, lásd Ukrajna, Szlovákia, Románia), s amelynek szükségességét már a francia forradalom idején úgymond „felismerték”. Franciaország nyelvi sokfélesége nem volt zavaró addig, amíg a harmadik rend nem érzett késztetést a kormányzásban való részvételre: zavaróvá csak a köztársasági rendszer bevezetésével vált. A nyelvi egyenmősítésre (vagy legalábbis a szándékának a megfogalmazására) nem azért került sor tehát, mert a bretonok és baszkok nem gondoltak magukra franciákként, vagy mert önmagában zavaró lett volna a francia többségtől elkülönülő nyelvi közösségek létezése Franciaországban, hanem azért, mert a forradalmárok szerint a köztársasági döntéshozatalban való, teljes értékű részvétel igénye és lehetősége feltételezte a társadalom nyelvi homogenizációját.

Miller pontosan ezt a választ adja Weinstocknak, s ez a válasz vélhetőleg általában is helyes, és részleteiben is pontos. Mert bár igaza lehetett Renannak abban, hogy a nemzet elsősorban nem nyelvi, hanem spirituális közösség, a központosított nemzetállam és a képviseleti kormányzat napi működése mégis megköveteli a nemzetállam polgárainak nyelvi közösséggé való alakítását. A nemzet létezhet közös nyelv nélkül, a nemzetállam viszont nem. A nemzetállam nyelvi homogenizációs politikája éppen ennek a logikának engedelmeskedik, amikor a hivatalos nyelvet kényszerrel ráerőlteti azokra, akik azt nem beszélik. Mindez persze, miként már volt szó róla, ma sem azt jelenti, hogy a köztársasági kormányzat (vagy ahogy ma nevezük: a demokrácia) óhatatlanul feltételezi a lakosság nyelvi homogenizációját, hanem inkább azt mutatja meg, hogy

Európában a demokratikus rendszereknek olyan formáját vezettük be a francia forradalommal, amely egyszerre feltételezi és reprodukálja a nemzeti típusú politikai lojalitást és közösséget. Azért feltételezi, mert „a nemzeti szuverenitás” elvén, nemzetállamként legitimálja magát, és azért kénytelen állandóan reprodukálni, mert erősen központosított és bürokratizált államszerkezetként csak addig működőképes, amíg polgárai egyként beszélnek a hivatalos nyelvet.

Egy föderális és „republikánus” alternatíva

Vannak – és voltak – azonban olyanok, s ezek némelykor éppen a legnagyobbak közül kerültek ki, akik ebből a specifikusan európai történelmi tapasztalatból meszszemenő és általános érvényű következtetéseket vontak le. Ezt tette például John Stuart Mill, amikor a *Képviselési kormányzatról* szóló munkájának hírhedt soraiban azt írta, hogy szabad intézmények majdhogynem lehetetlenek többnemzetiségű államban. Ha Millnek ezeket a sok vihart kavart sorait nem pusztán a demokrácia specifikusan európai, nemzetállami keretekben működő formájára vonatkoztatjuk, hanem *általában* a demokráciára és a képviselési kormányzatra, ahogyan ő is tette, valóban kérdés lesz, hogy egyáltalán működhet-e hatékonyan képviselési kormányzat – olyan, amely effektíve lehetővé teszi polgárai számára a részvételt – többnyelvű társadalmi környezetben. Azok, akik ezt az aggodalmat alaptalannak tartják, rendszerint az olyan multikulturális és többnyelvű társadalmak létét hozzák fel ellenpélda gyanánt, mint amilyen Kanada, de főként Svájc – tekintve, hogy utóbbinak négy hivatalos nyelve is van. Csakhogy ezek a példák nem sokat érnek. Svájc esetében például a polgárok közötti politikai kommunikáció azon alapszik, amit az ottaniak esetében „passzív többnyelvűségnek” nevezhetünk. (Még akkor is, ha ez a többnyelvűség csupán a három nagy hivatalos nyelvre terjed ki, s legtöbbször nem foglalja magába a rétorománt, noha annak is hivatalos státusza van.) A svájci oktatási rendszer ugyanis olyan, hogy

garantálja mindenki számára az anyanyelvén túl a másik két nyelvnek legalább a megértését. Elvileg a kanadai oktatási rendszer is hasonló igények szerint működik, bár jó kérdés, hogy ebben a kérdésben a kanadai kormány hivatalos álláspontja kiállná-e a gyakorlat próbáját.

De bármennyire is sikeresek legyenek ezek a többnyelvűséget megcélzó politikai gyakorlatok, oktatási modellek, nem szolgálhatnak minta gyanánt az európai szintű, teljes értékű, a polgárok aktív részvételével zajló politikai véleménycserre létrejöttéhez, ami pedig Habermas szerint is elemi feltétele a transznacionális politikai közösség létrejöttének. A legtöbb európai polgár számára, még ha a honi oktatási rendszer mindenben támogatná is, legfennebb egy-két idegen nyelv ismerete válna elérhetővé – ideértve természetesen magát az angolt is. Nyilvánvaló, hogy ebben a helyzetben a kiutat csak az angolnak mint hivatalos közvetítő nyelvnek az elismerése jelenthetné, csakhogy az Unióban jelenleg uralkodó kulturális és politikai realitások mellett, tekintetbe véve a további bővítés szándékát is, egy ilyen döntés ma reménytelenül utópikusnak tűnik.

Feltéve persze, hogy önmagában ez a megoldás is nem bizonyulna kevésnek. Mert a „beszéd” és a kommunikáció hatalmával kapcsolatos progresszivisták illúzióinkban, melyekben maga Habermas is osztozni látszik, van valami ellenállhatatlan, megejtő báj, ami legtöbbször meggátol minket abban, hogy reálisan föl tudjuk mérni ezek hatékonyságát. Szívesen teszünk egyenlőséget az egymással való beszélés és a politikai közösség közé, s folyton Arisztotelészt idézzük, aki – a görögség sajátos politikai tapasztalataiból kiindulva – az embert egyszerre nevezte beszélő és közösségi lénynek. Ha tehát már az emberről alkotott egyik legrégebbi és legmeggyőzőbb definíció is az embert olyan lényként láttatta, mint akinek *logosza* van, s artikulált beszédre képes, s aki emiatt aztán képes a politikai társulásra is, akkor jogos a várakozás, hogy a mindenféle kommunikációs csatornák egyre szaporodó száma s a kommunikációs kedv globális elharapózása majd egyre szorosabbra fonja az emberek közötti köteléket, s kiszélesíti az emberi társulások eddigi ismert formáinak körét.

Mindazonáltal van ebben a tézisben valami rejtett kétértelműség, mondja Manent. Az emberi beszéd és az emberi társulás közötti kapcsolat nagyon szoros ugyan, de nem szimmetrikus: a két terminus ugyanis nem szinonim egymással. Nem a beszéd hozza létre a közösséget, hanem a közösség alkotja meg és tartja fenn a beszédet. „Azt gondolom – írja ő – hogy fölöttébb túlértékeljük sokszor a kommunikációs eszközök jelentőségét, különösen pedig a közvetítő nyelv szerepét a politikai közösség megteremtésében. Mert ha holnap, teszem azt, mindannyian beszélni is kezdünk angolul, ezzel véleményem szerint még egy lépéssel sem jutottunk közelebb a politikai egységhez. Az izraeli és a palesztin delegációk rendszerint egy egészen elfogadható angolt beszélnek, most nem is beszélve az indiai vagy pakisztáni diplomatákról; s a közös nyelv láthatóan mégsem segíti őket különösebben a kommunikációban. A kölcsönös megértés ugyanis már eleve feltételezi, hogy a beszélgetőtársak ugyanannak a politikai közösségnek a részei, vagy legalábbis, hogy olyan politikai közösségekhez tartoznak, amelyeknek politikai rendszerei és politikai tapasztalatai hasonlítanak egymásra. S mi, európaiak azt is tudjuk, hogy még ez a szükséges feltétel is milyen távol van attól, hogy elégséges legyen: hány és hány olyan nemzet harcolt már Európában egymással, amelyeknek hasonlóak voltak a politikai rendszereik és tapasztalataik?”⁴⁴⁴

Ha tehát igaza van Manent-nak, akkor elmondhatjuk, hogy a politikai közösség megteremtésének csupán egyik, de korántsem elégséges, sőt még talán csak nem is szükséges feltétele a közös nyelv megléte. Legalább ennyire fontos – és erre talán Svájc példája világít rá a leginkább – a közös *politikai kultúra*; az a közös kulturális és politikai jelentésmező, amelyben ugyanahhoz a jelenséghez mindenki ugyanazt a jelentést társítja, ugyanazok benne az elfogadott politikai gyakorlatok és szimbólumok, s a közös intézmények és hagyományok (a közös történelem) teremtik meg az alapját. Noha maguk az európai nemzet-államok is valamilyen – nagyon tág – értelemben közös

444 Pierre Manent: *Democracy without Nations?* Id. kiad. 29.

kulturális és történelmi hagyomány örökösei, ugyanakkor mégis nagyon különböző „kultúráknak” adnak ott-hont, s ami fő: nagyban eltér a *politikai* kultúrájuk. „Ez a kulturális sokféleség ugyanis nagyban eltérő intézményi és jogszolgáltatási rendszereket eredményezett, kirívó különbségeket az alkotmányosságban, s egyáltalán a demokráciáról alkotott felfogásban.”⁴⁴⁵ Nem kétséges ezek után, hogy az Uniónak, ha meg akarja teremteni az olyanra szükséges közös politikai identitást, a multikulturális politikának egy olyan formáját kell majd elfogadnia és érvényesítenie, amelyik képes lesz kihordani a politikai kultúráknak ezt a látható különbözőségét, és biztosítani azt a közös intézményi háttérrel, valamint azt a „kölcsonös vonzalmat”, amelyek a közös politikai tér megteremtéséhez és fenntartásához elengedhetetlenül szükségesek. „Csakhogy mindeközben az EU a helyi és nemzeti politikai kultúráknak és nyelveknek olyan zavaró sokféleségével szembesül, amilyenrel soha, egyetlen egy föderális rendszernek sem kellett eddig megbirkóznia.”⁴⁴⁶

De ez nyilván nem jelenti azt, hogy ma Európában föderációt létrehozni képtelenség. Történelmi tapasztalataink szerint ugyanis a föderális rendszerek valóban képesek kihordani a belső intézményi és jogszolgáltatási rendszereik nagyfokú különbségét, s így az Európa iránt lelkesedők számára a föderáció eszméje ma valóban hozdozhat némi reményeket. De ez a remény csak akkor válhat valósággá, ha az európai nemzetek rendelkezni fognak „valami” közössel, valamivel, ami összetartja őket, s ami számukra a közös politikai lojalitás tárgyát képezheti. Ha tehát „mi, európaiak” valóban köztársaságot akarunk, még ha föderálisat is (márpedig más rend, mint a köztársaság politikai rendje nem is lehetséges, és nem is kívánatos, ha szabadságot akarunk magunknak és másoknak), akkor olyan rendben kell gondolkodnunk, amely lehetővé

445 Michael Th. Graven: Can the European Union Finally Become a Democracy. In Michael Th. Graven – Louis W. Pauly (eds.): *Democracy beyond the State*. Id. kiad. 53.

446 Uo.

teszi a *tényleges* politikai kohéziót, *valóságos* politikai közösséget hoz létre, mégpedig azáltal, hogy „hatékonyan összekapcsoljuk az önmagunkra és a másokra irányuló érzést”.⁴⁴⁷ És ez csak ott lehetséges, állítja Manent, „ahol az adott politikai rendben az emberek rendelkeznek valami közössel, nevezetesen a politikai renddel, a politikai testtel, a köztársasággal, ami is *közös dolog*”: *res publica*.⁴⁴⁸ Csak ott lehetséges tehát, ahol a köztársaság politikai rendjét a polgárok valóban a magukénak tekintik és érzik.

Azt az érzést, ami abból fakad, hogy a polgár a magáénak tekinti a köz ügyét és sajátjaként ragaszkodik hozzá, a korábbi történelmi korszakok is ismerték, s rendszerint *közzellemnek* vagy *patriotizmusnak* nevezték. De egyetlen egy történelmi példát se találunk arra, hogy ez valaha is pusztán egy írott alkotmányhoz való ragaszkodás révén létrejött volna. Ezért, bár valóban elképzelhető egy európai föderáció, s ennek „teste”, mint valamiféle republikánus politikai közösség, de történelmi tapasztalataink alapján ehhez aligha lesz elegendő pusztán a Habermas által szorgalmazott alkotmányos patriotizmus. A patriotizmusnak, legalábbis abban a formájában, amelyben azt évezredekken keresztül ismerték és dokumentálták, önmagában korántsem elegendő forrása az alkotmány, s különösen nem elegendő forrása egy írott alkotmány.

Maurizio Viroli, a republikanizmus eszmetörténetének egyik legjobb és legismertebb mai kutatója írja a *Republicanism* című könyvében, hogy a patriotizmus, minden ellentétes vélemény dacára, nem tisztán politikai érzés, és amennyire meg tudjuk állapítani, soha nem is volt az. Akár azt is mondhatnánk tehát, hogy hasonlít a nacionalizmusra, amennyiben kulturális tartalommal bír, csakhogy ellentétben a nacionalizmussal, ami prepolitikai érzület, s amelyben a hűség elsődleges tárgya a nemzet vagy etnikum, amelyhez tartozunk, a patriotizmus tárgya minden történelmi előfordulása esetében politikai: maga

447 Pierre Manent: Az ember létfeltételei és az emberi nem egysége. In Uő: *Politikai filozófia felnőtteknek*. Id. kiad. 317–331, 330.

448 Uo.

a köztársasági rend. Még akkor is, ha ez a politikai általában kulturális értelemmel is bír – kultúra alatt itt inkább a *politikai* kultúrát értve, semmint a nemzetit. A köztársaság, írja Viroli, amennyiben egy meghatározott politikai *rend* és *életforma*, egyszersmind kultúra. Valami olyasmi tehát, ami leginkább a törvényekben és hagyományokban ölt testet, nem pedig az írott alkotmányokban. „Nem vitás tehát, hogy a patriotizmusnak van kulturális jelentése is: olyan politikai szenvedély, ami a politikai egyenlőséghez és egy meghatározott politikai hagyományhoz való ragaszkodásból táplálkozik, de nem tulajdonít különösebb jelentőséget annak, hogy mind ugyanazon ország szülöttei legyünk, ugyanahhoz az etnikai csoporthoz tartozunk, ugyanazt a nyelvet beszéljük, ugyanazok legyenek a szokásaink, s hogy ugyanazt az istent vagy isteneket imádjuk”.⁴⁴⁹ Azok tehát, állítja Viroli, akik szerint a patriotizmus azért nem lehet megfelelő válasz multikulturális társadalmaink belső, politikai kohéziójára, mert tisztán politikai érzés, alapvetően tévedésben vannak: „a patriotizmus minden, csak nem tisztán politikai credo”.⁴⁵⁰

Mi következik mindebből? Milyen következtetéseket vonhatunk le ebből a máris túl hosszúra nyúlt fejtegetésből? Nagyon sokat nem, de néhányat azért igen. Először is azt, hogy az európai politikai közösség, ha lesz, aligha lesz pusztán transznacionális közösség. Politikai létezésünk egyelőre nemzeti keretekben zajlik, és nem sok jelét látjuk annak, hogy az európaiak a nemzeti létezésük megszokott és kényelmes kereteit fel kívánnák adni. Ráadásul ma már elképzelhetetlen az, ami a XIX. században még bevett gyakorlatnak számított, nevezetesen, hogy az új nemzeti identitások nevében a régieket leromboljuk. Éppen ezért eleve nem is törekedhetünk egy olyan új európai identitás kialakítására, ami alternatíváját jelentené a régieknek: ha létezni fog új európai identitás, akkor az a régi nemzeti identitásokkal *együtt* fog létezni. Másodszor viszont az is eléggé nyilvánvaló, hogy az új európai politikai közösség – ha

449 Maurizio Viroli: *Republicanism*. Hill and Wang, New York, 2002, 87.
450 Uo.

lesz – nem lesz tisztán nemzeti típusú sem. Egyelőre ehhez Európában nem adottak sem a nemzeti hűség feltételei, sem pedig azok a mechanizmusok, amelyek eloldanák az egyéneket a már meglévő nemzeti identitásaiktól. Márpedig történelmi tapasztalataink szerint a nemzeti identitásunk kizárólagos: olyan természetű, hogy eleve nehezen tűri meg az alternatív politikai lojalitásokat. Ezek után nem marad más hátra, minthogy egy olyan alternatívában, egy olyan politikai közösségben gondolkodjunk, amely se nem transznacionális, se nem „nacionális”. A történelem *ilyen* politikai közösségekre is szolgáltat példát: nevezzük ezeket most az egyszerűség kedvéért republikánus politikai közösségeknek. Elvileg tehát valóban elképzelhető az európai politikai közösség mint republikánus közösség, de ehhez az európai nemzeteknek meg kellene haladniuk az őket elválasztó nemzeti és kulturális különbségeket, s ténylegesen közös rendben, közös „dologban” kellene gondolkodniuk.

Ha létezett Európában olyan nép, amelynek számottevő tapasztalatai voltak új városállamok s egyszersmind tehát új politikai közösségek alapításával kapcsolatosan, akkor az a görög. Éppen ezért az ókori görögöknek volt is egy alaposan átgondolt válaszuk arra a kérdésre, hogy egészen pontosan mi is tart egyben egy politikai közösséget – amit mi leginkább Arisztotelész műveiből ismerünk (bár nem szükséges, és önmagában még csak nem is elégséges ehhez csupán Arisztotelészt olvasni; a jó történetíróktól, Hérodotosztól vagy Thuküdidésztől ilyen téren legalább annyit tanulhatunk). Eszerint politikai közösség, amit Arisztotelész egyébként a „legfelsőbbrendű közösségnek” nevezett (*Politika*, 1252a), csak ott képzelhető el, ahol az emberek a dolgaikat „egyberakják”, azaz egyberakják cselekedeteiket és véleményeiket. Mert a „a társas együttélés a szavakban és a tettekben megnyilvánuló érintkezést” jelenti. (*Nikomakhoszi Etika*, 1126b). Eddigél az Európai Unióban nekünk csupán néhány intézményt és a nemzeti pénznemeinket sikerült egyberakni. Arisztotelész egyikről sem beszél, noha mindkettőt ismerte.

Aligha tévedünk nagyot ezek után, ha kijelentjük, hogy az európai integrációnak az a funkcionalista elképzelése,

amely gyakorlatilag a kezdetektől fogva végigkísérte az egységesülés folyamatát, s miszerint először meg kell teremteni a gazdasági, s ha lehet, fokozatosan a monetáris egység feltételeit, s ezek majd természetesen maguk után vonják a politikai integrációt, kudarcot vallott. „Európa építése” a maga hatvanöt éves múltjával ma már öregebb, mint jó néhány azóta létrejött európai nemzetállam, de Európa politikai értelemben ez alatt az idő alatt mégsem lett sokkal egységesebb. Ez viszont arra kellene emlékeztessen bennünket, hogy egy politikai entitás csakis *politikailag* határozhatja meg önmagát, nem pedig gazdaságilag vagy monetárisan. Ilyen szempontból kétségkívül igaza van Habermasnak, amikor az európai alkotmányt s annak mielőbbi elfogadtatását sürgeti. De féltő, hogy európai démosz és az európai népeket összekötő közös „dolog” hiányában ez önmagában mit sem fog érni.



A MULTIKULTURALIZMUS ÉS AZ ELISMERÉS IRÁNTI ÚJKELETŰ IGÉNY

A politika régi típusú, „kantiánus” eszménye

Semmi kétség, hogy az, amit a nyugati, egyszerre demokratikus és liberális politikai rendszerek mögöttes, legitimáló filozófiájának nevezhetünk, napjainkban átalakulóban van. Ez még akkor is így van, ha a változásnak ezt a tényét elfedi a szemünk előtt az a csökönység, amellyel a politikai szótárunk már meglévő szavaihoz ragaszkodunk, az a makacs törekvésünk, hogy új jelenségeknek is régi neveket adjunk. De ha egy pillanatra szakítunk a kialakult nyelvi beidegződéseinkkel, ha valamelyest teret engedünk a szemantikai higiéniaának, rögtön nyilvánvalóvá válik, hogy a *tisztelet* követelményét, ezt az egyszerre erkölcsi és politikai alapelvet, amely társadalmainkat korábban irányította, már rég felváltotta valami más, jelesül az *elismerés* igénye – egy olyan igény, amit ugyan nagyon is könnyű megérteni, de amelynek távlati politikai következményeit annál nehezebb felmérni.

Társadalmaink régi politikai filozófiája erkölcsi alapvetéseit tekintve „kantiánus” volt: azt követelte, hogy ember- vagy polgártársaink iránt *tiszteletet* tanúsítsunk. Ennek a tiszteletnek a tárgyát az ember, a másik ember „méltósága” képezte, egy olyan „dimenziója” az emberi létezésnek, amely egyszerre volt erkölcsi és metafizikai. Bár a XVIII. század végén, amikor az egyenlő tiszteletnek a politikája formálódott, a méltóság fogalmát mások is használták, mégpedig a Kantéhoz nagyban hasonló indokokkal, mégis máig az ő gyakorlati filozófiája szolgál a méltóság

eszméjével kapcsolatos intuíciónk alapjául. Az „ember természetes méltóságáról elmélkedem”,⁴⁵¹ írta például Thomas Paine 1791-ben (alig három évvel tehát *A gyakorlati ész kritikájának* megjelenése után) az ember jogairól szóló vitáirátában, s bár vélhetőleg ő volt az első, aki a méltóság eszméjét az emberi jogokéval kapcsolta össze, politikai és jogi kultúránk egészére nézve azonban mégis a Kant elképzelése bizonyult meghatározónak.

Kant számára, írja Charles Taylor az elismerés politikájáról szóló, mára már bátran klasszikusnak nevezhető esszéjében, a tiszteletet az parancsolja, hogy mindnyájan „racionális lények vagyunk, akik képesek az életüket elvek szerint irányítani”. Azóta is, teszi hozzá, valami ilyesmi szolgál az egyenlő méltósággal kapcsolatos intuíciónk alapjául, „bár a pontos meghatározása megváltozhatott”. S minthogy a méltóság az emberi létezésünk velejárója, magának az emberi mivoltunknak valamiféle erkölcsi vagy metafizikai minősége (értsd: azt a képességet, hogy életét elvek szerint irányítsa, *minden* emberi lényvel kapcsolatban feltételeznünk kell), ezért az egyenlő méltóság politikája is azon az eszmén alapult, „hogy minden emberi lény egyformán méltó a tiszteletre”.⁴⁵² Vagy, miként maga Kant írta: az ember „köteles gyakorlatilag elismerni minden más emberben is az emberiség méltóságát, ennél fogva kötelesség terheli a bárki iránt szükségszerűen tanúsítandó tisztelet vonatkozásában”.⁴⁵³

De a méltóság kanti eszméjéből nemcsak az egyenlő tisztelet erkölcsi kötelessége, hanem az emberi jogok valamilyen katalógusa is következhet, nem véletlen tehát, hogy ez az eszme nem csupán az erkölcsi, hanem az egész jogi kultúránk alapján is áll. Az emberi méltóság ugyanis

451 Thomas Paine: *Az ember jogai*. Ford. Pap Mária. Osiris Kiadó – Readers International, Budapest, 1995, 43.

452 Charles Taylor: *The Politics of Recognition*. In Amy Gutmann (ed.): *Multiculturalism*. Id. kiad. 25–73, 41.

453 Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikája*. Ford. Berényi Gábor. In Uő: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1991, 295–614, 583.

ama tény révén létezik, írja Pierre Manent, legalábbis, ha a kanti alapvetések mentén közelítünk hozzá, „hogyan az emberi lény egy, a természetétől teljesen független és ahhoz képest fölöttes indíték, egyfajta spirituális okság is mozgathatja”. Kissé nyersebben fogalmazva: az emberi méltóság úgy jön létre Kant szerint, „hogyan az ember radikálisan és lényegbevágóan eltávolodik a természet adta szükségleteitől és vágyaitól”.⁴⁵⁴ Márpedig az olyan klaszikus, alapvető emberi szabadságjogok, mint a szólás- és gondolat szabadság joga, vagy a lelkiismereti szabadság, éppen az embernek mint spirituális lénynak a spirituális igényeit védtek és elégtették ki. Az a terület, amit lefedtek, a természeti kötöttségektől eloldott, szellemi vagy pontosabban spirituális „szabadság” állapota volt, s a szabadságnak ezt a lehetőségét a kanti filozófia értelmében valóban minden emberi lénnel kapcsolatosan feltételeznünk kell. Az ember éppen azért képes tehát életében elveket követni, mert képes magát eloldozni a természetes szükségleteitől és vágyaitól. (Nem véletlen tehát, hogy Az emberi jogok egyetemes nyilatkozata ezeket a jogokat éppen a méltóság fogalmára hivatkozva vezette be.)

Mindez annyira meghittnek és ismerősnek tűnik ma már számunkra, s olyannyira széles erkölcsi konszenzus övezi a társadalmainkban, hogy ritkán gondolunk (ha egyáltalán) az egyenlő méltóság és a kötelező tisztelet politikájának az „irritáló” vonásaira, noha ezek voltak minden bizonnyal azok, amelyek az ellene való lázadást az elmúlt évtizedekben, egészen pontosan a múlt század hatvanas éveitől vezérelték. Először is ott van az a tény, hogy az emberi méltóság ebben az akceptációjában mindig pusztán egy lehetőség, ami persze néha aktualitássá is válhat, de ahhoz, hogy a tisztelet kötelességét kikényszerítse, nem kell szükségképpen azzá válnia. A méltóság alapjának, írja Taylor, Kant nyomán „egy univerzális emberi képességet tartanak”, s ez a képesség, s nem pedig az, „amit az egyes személyek megvalósítanak belőle”, a biztosítéka annak,

454 Pierre Manent: Az erkölcs birodalma. In Uő: *Politikai filozófia felmőlteknék*. Id. kiad. 299–316, 310.

hogy „méltók a megbecsülésre”.⁴⁵⁵ Más szavakkal: bár nem mindannyian és nem mindig éljük életünket elvek szerint, de ez nem ok arra, hogy bárkitől is elvitassuk, akár egy pillanatra is, ennek a *képességét*. A tisztelet kötelessége nem függ össze az egyén, a másik ember konkrét erkölcsi habitusával, kvalitásaival (a gonosz embereknek is kijár ez a tisztelet), joggal utalnak tehát Kant értelmezői arra, hogy a méltóság eszméje mögött valójában az emberi nem erkölcsi egységének a hipotézise, azaz az emberi szabadság egyetemes követelménye húzódik meg. „Még a bűnös embertől sem tagadhatok meg minden tiszteletet – írja Kant –, amely mint embert mégiscsak megilleti, bár tetteivel méltatlanná vált rá.”⁴⁵⁶ Úgy kell tehát tekintenünk minden emberre, *mintha* képes lenne a szabadságra, azaz mintha képes lenne életét elvek szerint élni, függetlenül attól, hogy ténylegesen cselekedeteiben milyen ösztönzőknek engedelmeskedik.

Másfelől a méltóság nem csupán a természettől s a természet adta szükségleteinktől vagy az érzéki vágyainktól való eltávolodást feltételezi, hanem egyszersmind a konkrét *identitásunktól* való eltávolodást is. „Embernek lenni méltóság”,⁴⁵⁷ írja Kant, ami nyilván azt is jelenti (a sok egyéb mellett), hogy a méltóságunk az emberi, tisztán *emberi* mivoltunkból fakad, s nem pedig az ilyen vagy olyan partikuláris meghatározottságainkból. Mondhatni: függetlenül attól, hogy másoknak mi a bőrszíne, neme, valósa vagy politikai álláspontja, egyként feltételeznünk kell velük kapcsolatosan az emberi méltóságot, s ekként kell azt tiszteletben tartanunk. Ezért van az, írja Kwame Anthony Appiah az identitás etikájáról szóló könyvében, hogy a tisztelet gyakorlása, vagyis az a minket terhelő kötelesség, ahogyan Kant fogalmazott, hogy bárki iránt tiszteletet tanúsítsunk, egyszersmind egy állandó *absztrakciós* gyakorlat is feltételez: ti. állandóan el kell vonatkoztatnunk mások

455 Charles Taylor: The Politics of Recognition. In Amy Gutmann (ed.): *Multiculturalism*. Id. kiad. 41.

456 Immanuel Kant: Az erkölcsök metafizikája. In Uő: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. Id. kiad. 583.

457 Uo. 582.

partikuláris identitásától, s nemkülönben a sajátunktól, éppen azért, hogy megpillanthassuk másokban és önmagunkban azt, ami tisztán emberi.⁴⁵⁸

Bár, ha filológiai szempontból nagyon igényesek akarunk lenni, akkor hozzá kell tennünk, hogy amit megpillantanunk, s ami a tisztelet tárgya, legalábbis Kant szerint, az elsődlegesen nem a másik ember tisztán emberi minősége, hanem a *morális törvény*, így a tisztelet egy olyan érzelem, amelyet az ember elsősorban saját magában fedez fel. Olyan érzés ez, amelyet az ember önerőből sem előállítani, sem önmagából kitörölni nem képes, s még a legnagyobb bűnös lelke mélyén is fellelhető, amennyiben még ő is táplál valamiféle tiszteletet a megtagadott morális törvény iránt. Nincs olyan elvetemült ember, mondja Kant, aki a morális törvény megszegése során „ne érezne magában ellenállást”, aki „ne vetné meg ezért magát”, s akinek ne kellene ilyenkor valamiféle „erőszakot” elkövetnie magán.⁴⁵⁹ Kétségkívül helyes tehát Manent észrevétele, aki Kant gyakorlati filozófiáját magyarázva arra a következtetésre jut, hogy még akkor is, amikor a törvény az érdekeinkből fakadó összes hajlamunkkal ellentétes, úgy érezzük, „hogy engedelmeskednünk kellene neki, s hogy tudnánk is engedelmeskedni neki”. Érezzük magunkban a „teljesen önzetlen” cselekvés „lehetőségét és szükségességét”, vagyis egy olyan cselekvését, „amelyet egyes-egyedül a törvény tisztelete diktál”; s „a tisztelet nem más, mint ez az érzés”, teszi hozzá.⁴⁶⁰

Noha Manent nem tesz róla említést, de legalább ennyire igaz, hogy a tisztelet érzése, legyen bármennyire is magasztos, Kant szerint egy meglehetősen *kelletlen* érzés, aminek semmi köze sem az önszeretethez, sem pedig a mások miatt érzett örömhöz. Az elsőhöz már csak azért sem lehet köze, mert a morális törvény, mint maga Kant

458 Kwame Anthony Appiah: *Ethics of Identity. Preface*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 2005, xv.

459 Immanuel Kant: Az erkölcsök metafizikája. Id. kiad. 492.

460 Pierre Manent: Az erkölcs birodalma. In Uő: *Politikai filozófia felnőtteknek*. Id. kiad. 309.

állítja, óhatatlanul „megalázza” az embert, hiszen folyton „saját természetének érzéki hajlandóságát” veti össze a magasabb rendű követeléseivel.⁴⁶¹ Némileg egyszerűbben fogalmazva: a morális törvény tudata az embert folyton azokra az alacsonyabb rendű indítékokra emlékezteti, amelyeknek cselekedeteiben szokásos módon engedelmeskedik. De ugyanilyen kevésbé jelenti az öröm érzését, mert a másik emberrel szemben „csak kelletlenül engedjük át magunk neki”, s tulajdonképpen, mondja Kant, „még maga a dicsőítendően magasztos morális törvény is ki van téve” az olyasfajta igyekezetnek, „hogy ki lehessen bújni az iránta tanúsítandó tisztelet alól”.⁴⁶² Azaz nemcsak másokat, hanem magunkat is a bennünk lévő morális törvényt is csak kelletlenül tiszteljük. Kant álláspontja tehát az, hogy a tisztelet, ami elsősorban tehát a morális törvény tiszteletét jelenti, s amit ő egyszerűen csak „morális érzésnek” nevez, egyáltalán nincs beleírva az ember természetes hajlamaiba, épp ellenkezőleg: ezeket a hajlamokat „letöri”, s az ember csak kelletlenül engedelmeskedik neki.⁴⁶³ Éppen ezért, állítja, ezt az érzést, eltérően a többitől, „egyedül az ész idézi elő”.⁴⁶⁴ Ez azonban nem baj, teszi hozzá, mert az ember számára „a morális szükségszerűség kényszerítettséget, azaz kötelességet jelent”, s minden erre alapozott cselekvést „kötelezettségként kell megjeléníteni”, nem pedig olyan eljárás módoként, „amelyet már kedvelünk vagy megkedvelhetünk”.⁴⁶⁵ Magyarán: nem azért tiszteljük a morális törvényt, mert kedvünket leljük benne, hanem azért, mert *kötelességünk*.

És ez fontos. Fontos, mégpedig azért, mert a kötelesség az, ami Kant szerint „az embert fölébe emeli önmagának”. Az ember ugyan a kötelesség tudatával együtt is része marad az úgynevezett „érzéki világnak”, de a kötelesség

461 Immanuel Kant: *A gyakorlati ész kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Osiris Kiadó, Gond-Cura Alapítvány, Budapest, 2004, 92.

462 Uo. 95.

463 Uo. 92.

464 Uo. 94.

465 Uo. 100.

révén mégis a dolgoknak egy olyan rendjéhez kapcsolódik, „amelyet csak az értelem tud elgondolni”. Így lesz Kant szerint az emberből „személyiség”, azaz olyan lény, aki mivoltánál fogva szabad és független „az egész természet mechanizmusától”, hiszen a kötelesség révén képes felülemelkedni azon. S ezért van az, hogy a kanti gyakorlati filozófia értelmében az ember úgymond két világ polgára: egyrészt érzeki lény, aki nem független a természet mechanizmusától, másrészt, amennyiben egy „intelligibilis világhoz” is tartozik, „saját személyiségének”, azaz a kötelességének van alávetve. Nincs mit csodálkozni tehát azon, mondja Kant, „hogy e mindkét világhoz tartozó ember önmagának ez utóbbi, legfőbb meghatározása vonatkozásában csak megbecsüléssel viseltethet saját lénye iránt”. Az emberben önmaga és önnön embersége iránti tisztelet tehát a személyisége ébreszti fel, mert „a személyében hordozott emberségnek szentnek kell lennie számára”.⁴⁶⁶ A fentiek magyarázzák egyszersmind az ember mint önmagában vett cél híres kanti tézisé: egyedül az ember (illetve „vele együtt minden eszes teremtmény”) önmagában valóan cél. A „legközönségesebb emberi ész” számára is könnyen felismerhető, állítja Kant, „a személyiségnek ez a tiszteletet ébresztő eszméje”.⁴⁶⁷

Ennyi talán elegendő is ahhoz, hogy lássuk: bármennyit is változott az emberi méltósággal kapcsolatos intuíciónk a közben eltelt évszázadok folyamán, azok a hangok, amelyek az elmúlt évtizedekben az egyenlő méltóság és a kölcsönös tisztelet politikájával szemben felszólaltak, s amelyek hol ezt az állandó keserves absztrakciós gyakorlatot, hol pedig „az egyén szörnyű kanti elszemélytelenítését” nehezményezték, nem voltak teljesen indokolatlanok. A tisztelet érzése valóban egy kelletlen érzés, az ember csak vonakodva engedelmeskedik neki, s mint ilyet csak az ész képes indukálni. Van azonban a méltóság kanti eszméjének két olyan további következménye – az egyik politikai, a másik erkölcsi –, amelyek, bár szintén ismerőseknek vagy

466 Uo. 106.

467 Uo. 107.

meghitteknek tűnhetnek számunkra, de láthatóan ugyanúgy az egyenlő tisztelet politikájával szembeni ellenérzéseket táplálják. Az egyik ilyen következmény a politikai közösség *spirituális* természetével kapcsolatos, a másik a *közvetítéseknek* a demokratikus társadalmakban fennálló állandó kényszerével. A napjainkban egyre népszerűbbé váló különféle identitáspolitikák tanúsága szerint sem egyiket, sem másikat nem övezi ma különösebb szimpátia.

A liberális politikai rendszerek (és itt a liberális jelző egyszerűen csak egy politikai rendszer karakterére utal) egyik leginkább bevált és legkövetkezetesebben alkalmazott technikája az *elválasztás*. A liberális társadalomban állandóan határokat húzunk, elválasztunk valamit valamitől: a hatalmi ágakat egymástól, az egyházat az államtól s.í.t. Ha a politikát, amint azt a XVIII. század óta megszokhattuk, az emberi méltóság valamilyen eszméjére alapozzuk, akkor ez egy további elválasztást tesz szükségessé. Kénytelenek leszünk ugyanis elválasztani a közéletet a magánélettől, még pontosabban: a politikai szférát a társadalmitól. Bármelyek is legyenek a bennünket elválasztó (faji, nemi, felekezeti vagy másmilyen természetű) különbségek, ezeket szokásos módon csak a társadalmi szférában, legvégső esetben egyenesen csak a magánéleti szférában jeleníthetjük meg, de semmi keresnivalójuk a nyilvánosság, azaz a politika szférájában. Amikor belépünk a politikai szférába, azaz magánemberekből politikai lényekké válunk, kényszerűen magunk mögött hagyjuk (mert magunk mögött *kell* hagynunk) a bennünket egymástól elválasztó különbségeket, ellenkező esetben nyilván nem érvényesülhetne ennek a szférának az alapvető szabályozó elve, a kölcsönös tisztelet kötelessége. A tisztelet ugyanis, amint azt már korábban tisztáztuk, nem ebben vagy abban a partikuláris minőségünkben, hanem az emberi, tisztán emberi mivoltunknál fogva illet meg bennünket.

Erre mondta Marx, ha még emlékszünk rá, hogy az ember az emancipáció, a teljes jogegyenlőség feltételei között, amikor tehát mindenki tagjává válik a politikai közösségnek fajra, nemre, felekezetre s.í.t. való tekintet nélkül, valójában kettős életet él: egy „földit”, amelyet a

polgári társadalomban folytat, miközben megőrzi emberi különösségét (vagy ahogy Marx nevezte: az önzését), s egy „égit”, azaz a politikai közösségben való életet, amikor maga mögött hagyja minden evilági kötöttségét a többiekkel, vagyis a polgártársaival való spirituális egység kedvéért. Marx az embernek ezt a megkettőződését, társadalmi és politikai lényre való kettéosztását elsősorban azért kárhoztatta, mert a társadalminak a politikaitól való elkülönítésében, az ember különösségének a megőrzésében a pusztá önzést vélte megpillantani. (Abban viszont alighanem tévedett, hogy az emberi jogokban kizárólag és csakis az emberi különösség, vagyis az önzés eszközeit látta. Ezek a jogok ugyanis, amennyiben a forrásuk az ember méltósága, pontosan azért vagy annak alapján illetnek meg minket, ami mindannyiunkban közös. Marx egyik tévedése tehát az volt, hogy az emberi jogokat kizárólag az emberhez mint társadalmi lényhez rendelte, holott ezeknek a jogoknak egy része nyilvánvalóan politikai, hiszen, akárcsak a véleménynyilvánítás szabadsága, inkább összekapcsolják, semmint elválasztják egymástól az embereket.) Napjaink identitáspolitikái, bár ideológiai önmegalapozásukban gyakran hivatkoznak Marxra, a kritikának egy teljesen irányát képviselik. Szerintük a politikai közösség *semlegességének* az eszménye, az a gondolat tehát, hogy a politikai közösségben az emberek közötti különbségek nem számítanak, nem más, mint a társadalomban létező elnyomás pusztá elkendőzése. A formális jogegyenlőség távolról sem jelent *tényleges* társadalmi egyenlőséget, s a politikai közösség semlegességének leple alatt a nyilvános szférát tulajdonképpen olyan elvek vezérlik, amelyek látszatra egyetemeseek és semlegesek ugyan, de amelyek valójában a domináns társadalmi rétegek érdekeit, eszményeit és értékeit tükrözik. Alapvetően ez az a gyanú, ami napjaink identitáspolitikáit mindenekeelőtt élteti.

Egy másik olyan tényező, ami a demokratikus politikai rendszereinkkel szembeni ellenérzéseket táplálhatja, s szemmel láthatóan táplálja is, a *közvetítésekkel* szembeni általános türelmetlenség napjainkban. A premodern

politikai rendszerekben, az olyanokban tehát, amelyekben a kölcsönös tisztelet kötelessége még ismeretlen volt, a másoknak járó megbecsülést nem a méltóság, hanem a *becsület* parancsolta, s a becsület, ellentétben a méltósággal, a kevesek kiváltsága volt.⁴⁶⁸ Becsülete csak olyanoknak lehetett, akik valamilyen kiváltságos rendhez tartoztak, s csakis emiatt tarthattak igényt a megbecsülésre. De a becsületnek ez a fogalma, amit már Montesquieu az arisztokratikus rendszerekhez társított, nem csupán a rangbéli különbségeket, vagyis az egyenlőtlenségeket feltételezi, hanem egyszersmind a közvetítések sokaságát is. Az *ancien régime*-ben a megbecsülés formák vagy formaságok sokaságát öltötte, s ezeket a formákat, lett légyen szó viseletről, viselkedésről vagy ceremóniáról, minden körülmények között kötelező volt tiszteletben tartani. „Különbéféle módokon kellett szólni és viselkedni a férfiakkal és a nőkkel, a katonákkal és a civilekkel, az egyházi személyekkel és a laikusokkal, a fiatalokkal és az öregekkel, a felettesekkel és az alantasokkal stb.”, mondja Manent.⁴⁶⁹

S noha igaza van Manent-nak abban, hogy a modern demokrácia ezeket a formákat fokozatosan felőrölte, csakhogy ezzel a közvetítésnek a gyakorlatát még korántsem szüntette meg. A kanti típusú politikai kultúra nagy előnye valóban az, hogy a hierarchikus politikai rend lebontása, az egyenlő tisztelet követelményének bevezetése révén lehetővé teszi magának az emberségnek mint olyannak a tiszteletét, csakhogy éppen azért, mert a tisztelet kötelessége irányítja, ebben a rendben a másikhoz még mindig valamilyen közvetítés, jelesül az absztrakció közbejöttével kapcsolódunk. Meglehet, hogy így sikerül megcélozni a másik emberben meglévő emberit, s kifejezésre juttatni valamiképpen azt, hogy mindannyian ugyanahhoz az emberiséghez tartozunk, de ember és

468 Charles Taylor: The Politics of Recognition. In Amy Gutmann (ed.): *Multiculturalism*. Id. kiad. 27.

469 Pierre Manent: Az emberi nem létfeltételei és az emberi nem egysége. In Uő: *Politikai filozófia felnőtteknek*. Id. kiad. 317–331, 321.

ember közötti kapcsolatból továbbra is hiányzik az a fajta közvetlenség és intimitás, amit akkor érzünk, amikor mások bennünket nem az általános és absztrakt emberi minőségünkben, hanem konkrét, hús-vér mivoltunkban ismernek el. És úgy néz ki, hogy a modern demokrácia ezen vonása nagyon is irritál bennünket. Mintha nem éreznénk túl jól magunkat ebben a helyzetben, nehezményezzük az ember szörnyű kanti elszemélytelenítését, s olyan emberi kapcsolatokra vágyunk, amelyek nem csupán az általános emberi minőségünknek adják meg a kötelező tiszteletet, hanem a nagyon is konkrét emberi mivoltunkban ismernek el, s adnak ezáltal életünknek külső megerősítést.

Az elmúlt évtizedekben ennek az elégedetlenségnek minden bizonnyal Seyla Benhabib adott a legélesebben hangot, egy olyan szövegében, aminek már a címe is sokatmondó: *Az általános és a konkrét másik*. Nem kevesebbet kér benne, mint a tisztelet kanti eszményének a megtagadását, nem feltétlenül azért, mert az univerzális jellegű, azaz minden emberre vonatkozik, hanem inkább azért, mert a minden emberben lévő emberire, s nem pedig a különöstre irányul. Az „általános másik” szempontja, írja Benhabib, megköveteli tőlünk, hogy mindenkit „racionális lénynek” tekintsünk, azaz olyasvalakinek, aki hozzánk hasonlóan jogokkal és kötelességekkel rendelkezik. Csak-hogy, amennyiben felvállaljuk ezt az álláspontot, egyszerűen azt is vállaljuk, hogy „eltekingtünk a mások individualitásától és konkrét identitásától”. Elfogadjuk ugyan, hogy a másik, akárcsak mi magunk, konkrét lény, akinek konkrét igényei, vágyai és érzelmei vannak, de mégis úgy vesszük, hogy ami erkölcsi méltóságát teszi, az nem az, ami őt tőlünk különbözővé teszi, hanem inkább az, ami mindannyinkban, „mint beszélő és cselekvő racionális lényekben” közös. Ezzel szemben „a konkrét másik” álláspontja megköveteli, hogy minden egyes racionális lényt úgy tekintsünk, „mint akinek konkrét múltja, identitása, érzelmi alkata van”. Ilyenkor eltekingtünk attól, ami a közös bennünk, s a tisztelet absztrakt kötelességét a barátság, a szeretet és a törődés normái váltják fel. Nem csupán

a mások absztrakt *emberségét* ismerjük így el, hanem a nagyon valóságos emberi egyéniségét is.⁴⁷⁰

Benhabib kívánalma láthatóan tehát az, hogy az egyetemes tisztelet kanti típusú moralitását társadalmainkban a törődés empatikusabb erkölcsisége (*ethics of care*) egészítse ki: a kettő közötti lényegi különbség az, hogy míg az első az egyént absztrakt individuumként kezeli, a második konkrét egyénnek tekinti. De nincs különbség közöttük olyan értelemben, hogy mindkettő univerzalista, bár Benhabib szerint két különböző típusú egyetemességet képviselnek: az egyik esetben ez egy „behelyettesítő egyetemesség”, amennyiben egy meghatározott csoport (jellemzően a fehér férfiak) tapasztalatait veszi *általában* az emberi tapasztalatnak, a másik esetben viszont „interaktív egyetemesség”, amennyiben elismeri az emberi létmódok sokféleségét, és semmiféle emberi tapasztalat erkölcsi vagy politikai érvényét nem vitatja.⁴⁷¹ Nézete szerint az általános másik szempontjának az érvényesítése, azaz a személyek egyenlő méltóságának a tisztelete szükséges, de nem elégséges feltétele annak, hogy a modern társadalom a maga morális alapállását kielégítő módon meghatározza. Ha innen nézzük, akkor a konkrét másik szempontja nem feltétlenül egy újfajta erkölcsi normativitás alapja, hanem inkább csak a kritika eszköze, amennyiben kijelöli a kanti értelemben vett univerzalista diskurzus ideológiai határait. Azt mutatja meg ti., ami „elgondolhatatlan, láthatatlan, és nem hallható” marad az ilyen típusú teóriák számára. A behelyettesítő univerzalizmus figyelmen kívül hagyja a konkrét másikat, míg az interaktív univerzalizmus elismeri, hogy minden általános egyszersmind konkrét másik is.⁴⁷²

Nyilván lehetnek kételyeink a törődésre alapozó ilyesféle etika lehetőségével szemben (ezek egy részét Will

470 Seyla Benhabib: The Generalized and the Concrete Other: The Kohlberg – Gilligan Controversy and Feminist Theory. In Seyla Benhabib – Drucilla Cornell (eds.): *Feminism as Critique*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1987, 77–95, 87.

471 Uo. 81.

472 Uo. 92.

Kymlicka meg is fogalmazza a politikai filozófiáról szóló könyvének Feminizmus című fejezetében),⁴⁷³ s úgyszintén lehetnek dilemmáink a hatékonyságát vagy a lehetséges politikai következményeit illetően. Nemkülönbön kérdés, hogy vajon nem téveszt-e célt a kanti gyakorlati filozófiának az ilyen típusú, mondjuk így: feminista bírálata. (Benhabib mintha nem olvasta volna *Az erkölcsök metafizikájának* a barátsággal kapcsolatos paragrafusait.) Ami viszont bizonyos, hogy Benhabib esszéje nagyon precíz látlelete mindazoknak a megfontolásoknak, amelyek korunk identitáspolitikáit, köztük a feminizmust is (vagy elsősorban magát a feminizmust) a tisztelet kötelességén alapuló politika kritikájára indították. Egyértelműen kiderül belőle, hogy ami az identitáspolitikákat (és azok képviselőit) irritálja, az az egyéni identitásunktól való állandó elvonatkoztatás kényelmetlen kötelessége, s a tisztelet érzésének az a kelletlen, racionális jellege, ami, úgy néz ki, nem kínálja fel számunkra a konkrét identitásunk elismerésének élményszerű tapasztalatát és nem hordozza annak intimitását.

A multikulturalizmus a liberális demokrácia erőterében

Az, hogy a tisztelet kötelessége szinte észrevétlenül tudta átadni a helyét társadalmainkban az elismerés igényének, nemcsak a nyelvi megrögzöttségeink, kényelemszeretünk s a szemantikai higiéniaától való szokásos ódzkodásunk következménye. Mert kétségtelenül közrejátszott ebben az a tény is, hogy az elismerésnek ez az igénye maga is valamiképpen a demokratizálódás terméke, s mivel kezdetektől fogva a jogok és a jogkiterjesztés nyelvét beszélte, ezért problémátlanul – vagy legalábbis látszatra problémátlanul – tudott illeszkedni a demokratikus és liberális politikai rendszereink mögöttes legitimációs filozófiájába. Ahhoz, hogy az elismerés igényének a demok-

473 Lásd: Will Kymlicka: *Feminism*. In Uő: *Contemporary Political Philosophy*. Oxford University Press, Oxford, 1990, 377–430.

rációval való szoros kapcsolatát megérthessük, írja Taylor, el kell töprengenünk a politikai szótárunk egyik legtöbbet használt, ugyanakkor egyik legterheltebb és legproblémásabb fogalmán, mégpedig az identitásén.

Ha identitáson nem valamiféle velünk született adottságot, hanem társadalmilag konstruált entitást értünk (hasonlóan a *sex* és a *gender* közötti szokásos különbségtévesztéshez), akkor nyilvánvaló, hogy az identitásunk döntően azoknak a szerepeknek a függvénye, amelyeket az adott társadalomban a fennálló konvenciók mellett a magunk számára választhatunk. A modern demokrácia ugyan sokat tett a társadalmi hierarchia (s egyszersmind, mint láttuk, a közvetítések rendszerének) lebontásáért, azaz kiszabadította az egyéneket azokból a skatulyákból, amelyekbe az *ancien régime* idején a rendek, kasztok és nemek hierarchiája s az azokhoz kapcsolódó konvenciók zárták őket, de önmagában nem szüntette meg ezt az öndefiníciós gyakorlatot: az emberek továbbra is a számukra elérhető társadalmi szerepek függvényében értik meg identitásukat. A különbség tehát csupán annyi, hogy ezek a szerepek immár nincsenek a szokásjog, a konvenciók és a társadalmi előítéletek szigorú rendszere által körülbástyázva, így ezeket a szerepeket, vagy legalábbis ezek közül azokat, amelyek összebékíthetők a modern demokrácia liberális szellemiségével, el kell *ismertetni*. Ezért van az, mondja Taylor, hogy „a demokráciával kezdetét vette az egyenlő elismerés politikája, amely az évek során különböző formákat öltött, és most a nemek és kultúrák egyenlő státusa iránti igények alakjában tért vissza”.⁴⁷⁴

Mondhatná erre valaki, hogy a merev társadalmi előítéletek nyomása alól való felszabadulás végül is korlátlan lehetőséget ad az egyénnek arra, hogy identitását szabadon alakítsa, de Taylor szerint ez már csak azért is kevésbé valószínű, mert az emberi identitás, még akkor is, amikor nincs az erős külső nyomásnak kitéve, alapvetően dialogikus karakterű – bár ezt a ténytet némileg elfedi a

474 Charles Taylor: The Politics of Recognition. In Amy Gutmann (ed.): *Multiculturalism*. Id. kiad. 27.

szemünk előtt a modern szubjektumfilozófia monologikus elfogultsága (a kanti morálfilozófiát is ideértve). Az identitást, mondja Taylor, a dolog természeténél fogva lehetetlenség monologikusan kialakítani, akár még a legliberálisabb társadalomban is, hiszen az mindig mások, mégpedig elsősorban az ún. „szignifikáns mások” elismerésének a függvénye. Olyan emberekkel folytatott valóságos vagy csupán képzeletbeli dialógusban „alkotjuk” azt meg, akiknek a rólunk alkotott véleménye döntően meghatározza a saját magunkról alkotott véleményünket.⁴⁷⁵ Identitásom „felfedezése” tehát nem azt jelenti, hogy teljes elszigeteltségben, szabadon alakítom azt, hanem hogy a másokkal folytatott, részben belső, részben valóságos párbeszéd formájában megvitatom, a társadalomtól a számomra elérhető szereplehetőségeket mintegy „kialkuszom”.⁴⁷⁶ Az első nő, aki nadrágot húzott (s történetesen tudjuk, hogy George Sand volt az) pontosan ezt tette: elfogadtatott egy szokatlan női szerepet a korabeli francia társadalommal. Vagy ugyanezt tette, napjainkhoz némileg közelebbi példával élve, az első transzvesztita énekes, Conchita Wurst, aki nőnek öltözve Euróvíziós Dalfesztivált nyert.

De bármennyire is a társadalmaink fokozatos demokratizálódásának terméke az elismerés igénye, magát ezt az igényt a demokrácia modern, liberális változata csak sajátos formában és korlátozott mértékben képes kielégíteni. Ha megnézzük, akkor látni fogjuk, hogy ebben a folyamatban, az elismerés igényének a befogadásában többnyire tetten érhető egyfajta *ambiguitás*: egyfelől a szerepek körének az öröndetes bővülését eredményezi bizonyos elnyomott vagy hátrányos helyzetű kategóriák (nők, homoszexuálisok, transzvesztiták) esetében, ugyanakkor bizonyos szereplehetőségek explicit megtagadását más társadalmi kategóriáktól (pl. a bevándorlóktól). Önmagában persze ebben nincs semmi meglepő: egy társadalom befogadhat követeléseket és elutasíthat másokat. Ami furcsa, hogy rendszerint mindkettőt ugyanannak az igénynek, jelesül a

475 Uo. 32.

476 Uo. 34.

hátrányos helyzetű társadalmi kategóriák *emancipációjának* nevében teszi. Ennek, ha történetileg nézzük a dolgot, döntően az az oka, hogy az elismerés igényét eredetileg olyan partikuláris csoportok jelentették be társadalmainkban, amelyek a faji vagy a nemi identitásukból, esetleg a szexuális preferenciáikból fakadó hátrányaik kiküszöbölésére követeltek másféle bánásmódot, így tehát az elismerés igénye eleve úgy jelentkezett, mint az emancipáció igénye.

Kétségtelen, hogy az emancipációnak ilyen igénye nem idegen a liberális demokrácia politikai filozófiájától (épp ellenkezőleg), s talán ezért is van az, hogy ezek a csoportok az emancipáció igényét eleve a *jogkövetelés* nyelvén fogalmazták meg, hiszen ez a demokrácia a kezdetektől fogva a jogok nyelvét beszélte. Ennek eredménye, hogy az elismerés igénye manapság is döntően, ha nem is kizárólag, valamilyen partikuláris identitás jogi megerősítését jelenti: így pl. az azonos nemű párok annak *jogát* követelik, hogy *ugyanúgy* házasodhassanak, akárcsak a heteroszexuális párok. A jogkövetelés nyelvének ugyanis az a nagy előnye, hogy megszokott és számunkra könnyen érthető: ha a méltóság politikája a XVIII. század végén azzal vette kezdetét, hogy a politikai rendszereink fokozatosan demokráciává alakultak, s elkezdték az egyetemes emberi jogok nyelvét beszélni, akkor ésszerű azt gondolni, hogy az elismerés politikájának csak tovább kell mennie ezen a jól kitaposott úton, s azokat a jogokat kell követelnie a hátrányos helyzetű csoportok tagjai számára, amelyeket ezidáig csak a privilegizált csoportok tagjai élvezhettek. Hiába veti ennek ellene valaki, hogy eleve képtelenség valamilyen partikuláris identitás nevében jogokat követelni (pl. a homoszexuálisokét), ha egyszer ezek a jogok eredetileg az embert (vagy a polgárt) illették meg, nemre, fajra, felekezetre stb. való tekintet nélkül. A válasz ugyanis az lesz, hogy itt nem valamiféle különös jogoknak valamiféle sajátos emberi közösséghez való társításáról van szó, hiszen amit a homoszexuális párok kérnek, az tulajdonképpen nem más, mint hogy ők maguk is *ugyanúgy* házasodhassanak, mint a homoszexuális társaik. Más szavakkal: *ugyanazokat* a jogokat akarják, amelyek a heteroszexuális társaikat

problémátlanul megilletik. A követelés tehát nem sajátos jogokra irányul, hanem éppen ellenkezőleg: a jogkiterjesztés univerzalista logikáját követi, hiszen a követelés lényege éppen az, hogy *mindenkit* ugyanazok a jogok illessenek meg, szexuális orientációtól függetlenül.

Nem vitás persze, hogy a jogkövetelő magatartás, a különféle csoportoknak arra irányuló igénye, hogy a saját különösségüket a jogok erőterébe, mégpedig ugyanazoknak a jogoknak az erőterébe írják bele, sokat tett és még sokat tehet a társadalmi emancipáció érdekében. A probléma inkább az, hogy az emancipációnak és a jogkiterjesztésnek ezt az egyébként nagyon is érthető logikáját társadalmi normává vagy elvárássá tesszük, s olyan csoportokkal szemben is megpróbáljuk azt érvényesíteni, amelyek, mint pl. a bevándorló közösségek, hagyományosan csekély jelentőséget tulajdonítanak a jogoknak és az emancipációnak. (Alain de Benoist joggal jegyzi meg, hogy bármennyire is egyetemesként kontempláljuk az emberi jogokat, tulajdonképpen még a fogalmuk sem az: a hindiben csak olyan megközelítő jelentésű szavakat találunk, mint az el-tulajdonít, helyes vagy kötelesség, mandarinra egy mellérendelő szerkezet segítségével fordítják le, ami a hatalmat és az érdeket jelöli, s ugyanígy az arab nyelvben is a jog szó mindenekelőtt igazságot jelent.⁴⁷⁷) A bevándorló közösségek hatékony integrációjának aligha kedvez tehát az a tény, hogy a politikai rendszereink mereven, már-már dogmatikus módon elkötelezettek a jogok, különösen az emberi jogok eszméje iránt, így szinte automatikusan arra törekszenek, hogy valamely partikuláris identitás elismerésére irányuló igényt (legyen az valamely bevándorló közösségé is akár) magának az emberi jogoknak a nyelvére fordítsák le. Holott a tapasztalat éppen az, hogy ezek a bevándorló közösségek gyakran olyan közösségi szokásoknak, hagyományoknak követelnek elismerést, amelyek az egyéni jogoknak (rendszerint a nők és a gyerekek jogainak) nem tulajdonítanak különösebb jelentőséget. Paradox

477 Alain de Benoist: *Beyond Human Rights. Defending Freedoms*. Arktoz, 2011, 64.

módon tehát az, ami meggátolja az egyenlő elismerés politikájának maradéktalan érvényesülését, ugyanaz a jogelví politikája, ami magát az elismerés demokratikus igényét ebben a formájában, azaz jogkövetelésként életre hívta.

Ennek pedig egyenes következménye, hogy a liberális demokrácia intézményrendszerébe és jogszolgáltatási rendjébe a különbözőségnek csak olyan formái lesznek integrálhatók, amelyek lefordíthatók az egyéni, emberi jogok nyelvére, ezért ez a politikai rendszer automatikusan elutasító lesz minden olyan csoport identitásának jogi megerősítésével szemben, amely – a többségi társadalom értelmezésében legalábbis – nem tulajdonít kitüntetett értéket az egyéni szabadságnak és az egyéni jogoknak. Mintha azt mondanánk a bevándorlóknak: elfogadjuk a követeléseiteket, de csak olyan mértékben, amilyen mértékben ezek kompatibilisek az egyéni jogok nyelvével, hiszen politikai rendszereink ezt a nyelvet beszélik, és nem is igen tudnak más nyelvet beszélni. Bármit is kértek tőlünk, próbáljátok meg azt az egyéni jogok, esetleg azok megsértésének nyelvén megfogalmazni. A muszlim nők legyenek ugyan muszlimok, hiszen a sokféleség üdvös dolog, de ne viseljenek kendőt, mert az – legalábbis szerintünk – az elnyomásuk jele. Vegyenek ugyan részt tehetségkutató műsorokban, mert az ilyesmi a példás integrációjukat bizonyítja, de ne énekeljenek arabul, s főleg ne *hidzsá*ban, mert akkor kénytelenek leszünk kizárni őket, mint az történt nemrégiben egy fiatal muszlim lánnyal, Mennel Ibtissemmel Franciaországban. (Pontosabban az erős társadalmi nyomás hatására kénytelen volt visszalépni.) Úgy tűnik tehát, hogy a liberális demokrácia csak akkor képes a bevándorlók követeléseit befogadni, legyenek ezek akár még annyira ártalmatlanok is, mint a kendő, azaz egy egyszerű ruhadarab viselésének ténye, ha ezek a többségi társadalom olvasatában egyéni jogot vagy szabadságot nem sértenek. (Paradox módon tehát szakállas nők énekelhetnek, fejkendősök viszont nem.) Mindez nyilván nem azt akarja jelenteni, hogy szemet kell hunyni a tényleges elnyomás (fizikai vagy lelki bántalmazás, erőszak, kiszolgáltatottság stb.) esetei fölött, hanem inkább csak azt, hogy nagy valószínűséggel

kontraproduktívnak fog bizonyulni, ha megpróbáljuk egy adott kisebbség tagjait akaratuk ellenére emancipálni; de legalábbis jó lenne megkérdezni a muszlim nőket, még mielőtt némi szelíd erőszak segítségével emancipálnánk őket, hogy egészen pontosan milyen jelentéssel is bír számukra a kendő viselése.

Túl a tisztelet kötelességén: az elismerés politikája és erkölce

A fentiek fényében meglehetősen nyilvánvalónak tűnik, hogy a multikulturalizmus, mint a kulturális különbözőségek befogadását szorgalmazó *ideológia* – elsősorban amiatt, mert az elismerés igényét rögtön az emancipáció és a jogkövetelés nyelvére fordítja le – csak részleges sikerre számíthat. Nem kevésbé igaz viszont az is, hogy a multikulturalizmus gyűjtőfogalma alá sorolható különböző identitáspolitikák végső elvi *legitimációja* is számos problémával terhes. Nyilván a különböző mozgalmak (feketék emberjogi mozgalmai, nőjogi mozgalmak, melegjogi mozgalmak stb.) követelései között nagyok lehetnek az eltérések, s nehéz ezeket végső legitimációjukat tekintve is közös nevezőre hozni, hiszen ezek egyaránt irányulhatnak politikai reprezentációra, pozitív jogi vagy egyéb természetű diszkriminációra stb., de legalapvetőbb szinten általában az oktatás szerkezeti és tartalmi reformját kérik. A viták fő tárgya, írja Taylor is, „a széles értelemben vett oktatás világa”.⁴⁷⁸

Taylor itt elsősorban az amerikai *kánonvitára* s annak tanulságaira utal, ami a múlt század nyolcvanas éveiben kezdődött, s valamikor a kilencvenes évek közepén tetőzött, s aminek az irodalomoktatásban elfogadott szerzők kánonjának a megtartása vagy a megváltoztatása volt a fő téje. A vita oka az volt, hogy az amerikai felsőoktatás tömegessé válásával egyre inkább hallatták kifogásaikat

478 Charles Taylor: *The Politics of Recognition*. In Amy Gutmann (ed.): *Multiculturalism*. Id. kiad. 65.

az Európa-centrikus irodalomoktatással szemben az addig marginálisnak tekintett kisebbségek. Az irodalmi sillabuszokban tehát rövidesen helyet kellett adni a fekete, spanyol, ázsiai amerikai, női, feminista, homoszexuális közösségek igényeinek, s ezzel párhuzamosan az egyetemi curriculummal szemben is megjelentek a *cultural studies*, *black studies*, *ethnic studies*, *gender studies* vagy *gay studies* bevezetésére irányuló követelések. A vita során az olyan, „konzervatív” szerzőkkel szemben, mint pl. Harold Bloom, aki leszögezte, hogy kánon márpedig van, s fel is sorolta annak tagjait,⁴⁷⁹ vagy az olyanokkal szemben, mint Allan Bloom, aki egyenesen az amerikai elme „elhülyüléséről” beszélt (s akinek a könyvéhez maga a Nobel-díjas Saul Bellow írt előszót),⁴⁸⁰ a „baloldali” szerzők (akik fölöttébb heterogén társaságot alkottak: voltak köztük dekonstruktivisták, feministák, lacanisták, újhistoristák, posztkolonialisták stb.) hol magát a kánon tartalmát vitatták, azzal érvelve, hogy a jelenlegi kánon kizárólag halott fehér férfiakból áll (ez a hírhedt *dead white male* szintagmájának az eredete), hol pedig egyenesen magának a kánonnak az eszméjét vitatták.⁴⁸¹

Taylor olvasatában a javasolt változtatások mellett nem az, illetőleg főleg nem az szólt, hogy a diákok fontos és értékes olvasmányoktól esnek el bizonyos nemek, fajok, kultúrák képviselőinek a sillabuszból való kizárásával, hanem inkább az, hogy így a nők és az egyéb kizárt csoportokba tartozó diákok, közvetve vagy közvetlenül lebecsülő képet kapnak magukról, hiszen a meglévő irodalmi kánon azt sugallja számukra, hogy eddig minden érték és minden irodalmi kreativitás az európai férfiakban testesült meg. Amikor tehát Saul Bellow feltette a hamar hírhedté váló kérdését, hogy „hol van a zulus Tolsztoja vagy a pápuák Proustja,

479 Lásd: Harold Bloom: *The Western Canon*. Harcourt Brace & Company, New York, San Diego, London, 1994.

480 Lásd: Allan Bloom: *The Closing of the American Mind*. Simon & Schuster Inc., New York, London, Toronto, Sydney, Tokyo, 1987.

481 A vitáról lásd Farkas Zsolt összefoglalóját: Kánonvita és kultúrháború az Egyesült Államokban, in *Uó: Most akkor*. Filum Kiadó, Budapest, 1998, 5–37. (Eredetileg: *Magyar Lettre Internationale*, 1997–1998 (Tél):27, 72–77.)

mert örömmel olvasnám őket”, akkor Taylor olvasatának a fényében célt vétett. (Túl azon persze, hogy állítása szerint soha illet nem mondott, illetve, ha igen, akkor taláломra kiragadták a szavait egy interjúból, s megváltoztatták azok értelmét.) Az irodalmi kánon bővítése ugyanis eleve nem azzal a szándékkal történt, hogy a Tolsztoj vagy a Proust teljesítményéhez fogható irodalmi művekkel egészítsék ki azt, hanem inkább csak azért, hogy ezáltal is megadják az elismerést a kizárt csoportoknak. A követelések hátterében álló feltevés egyszerűen csak az volt, állítja Taylor, „hogy az elismerés alakítja az identitást”.⁴⁸²

Miként azonban azt az amerikai kánonvita megmutatta, akár még egy ilyen, látszatra ártalmatlan vagy annak tűnő követelés is olyan elméleti kihívást jelent, ami alapjaiban ingatja meg a liberális demokrácia mögöttes legitimitációs filozófiáját. És távolról sem csak azért, mert arra kényszerít minket, hogy az egyes fajok, nemek, etnikumok kulturális teljesítményét egymáshoz mérickséljük, bár elméleti kihívásnak ez is éppen elég. Saul Bellow kijelentésével (feltéve persze, hogy mondott ilyet) nemcsak az a baj, hogy a fehér faj leplezetlen kulturális arroganciáját tükrözi, hanem az is, hogy minden irodalmi teljesítmény értékét a Tolsztojéhoz hasonlítja: abból az előfeltevésből indul ki ugyanis, hogy irodalmi értéknek csak az olyanszerű teljesítmény számíthat egyáltalán, mint a Tolsztojé. Ezek azonban mondhatni hermeneutikai kérdések, hiszen arra kérdeznak rá, hogy miként ismerhetjük fel egy távoli vagy számunkra „idegen” kultúra értékeit, s mint ilyenek messze esnek a politika világától. Taylor viszont azt állítja, s vélhetőleg joggal, hogy itt többről és másról van szó, mint egyszerűen a kultúrák összemérhetőségének vagy egyenértékűségének tisztán hermeneutikai kérdéséről

Ha ugyanis az egyetemi curriculum átszervezésére, a *cultural studies* bevezetésének követelésére figyelünk, rögtön nyilvánvalóvá válik, hogy e mögött az a meggyőződés húzódik meg, miszerint az egyes „kultúrák” saját jogon,

482 Charles Taylor: *The Politics of Recognition*. In Amy Gutmann (ed.): *Multiculturalism*. Id. kiad. 66.

pusztán *létezésüknél* fogva elismerésre jogosultak. Itt a kultúrák vélt vagy valós értéke nem játszik semmiféle szerepet, mert a követelés lényege éppen az, hogy minden egyes kultúra, már pusztán létezésénél fogva is egyenlő megbecsülésben kell részesülnön, függetlenül annak „értékétől”. Az elismerést tehát, amit az egyes kultúráknak követelnek, pusztán ezek létezése igazolja. Ezzel pedig rögtön ki is lépünk az egyenlő tisztelet kantianus logikájából. Akkor maradnánk meg ezen a logikán belül, véli Taylor, ha az egyes nemeknek, fajoknak, etnikumoknak stb. kétségkívül kijáró elismerést megpróbálnánk – s ennek elvben semmi akadálya nem lenne – ezek kultúraalkotó *képességével* igazolni. Mondhatnánk pl. azt, hogy ugyan a zuluk nem adtak egy Tolsztojt a világnak, de kétségkívül képesek adni, hiszen az egyenlő kultúraalkotás képességét egyetlen fajtól vagy etnikumtól sem vitathatjuk jogszerűen el. Ha így tennénk, írja Taylor, akkor az elismerés követelésével továbbra is megmaradnánk az egyetemes tisztelet régi típusú logikájánál, hiszen az elismerés tárgyának továbbra is valamiféle *lehetőséget* tekintenénk, s nem pedig azt, amit az illető faj vagy etnikum ebből a lehetőségből megvalósított. Csupán emlékeztetésképpen: Kant számára a méltóság, ami a tisztelet tárgya, annak feltételezése, hogy az ember, minden ember képes életét elvek szerint élni, függetlenül attól, hogy ténylegesen elvek szerint éli-e azt vagy sem. Abban a pillanatban, ahogy a képesség helyére valamiféle aktualitást helyezünk, rögtön megtagadtuk ezt a logikát, s ez az elismerésre irányuló minden egyéb követelés esetében ugyanígy igaz, mert belső argumentációs és legitimációs logikája mindeniknek ugyanaz.

Az az alternatív vízió tehát, amit az elmúlt évtizedekben az elismerés politikájának eszmei megalapozásaként az identitáspolitikák javasoltak, radikálisan átformálja az emberi méltósággal kapcsolatos gondolkodásmodunkat, s ezt alig leplezi a tény, hogy közben viszont csökönyszerűen kitarunk a kanti szóhasználat, „az emberi méltóság tisztelete” mellett. Az emberi méltóság, legalábbis Kant szerint, az emberi mivoltunkból, a tisztán *emberi természetünk*ből fakad: azaz az emberi *természetből* fakad

ugyan, de mégis független a konkrét személy konkrét identitásától, természetes szükségleteitől és vágyaitól, de akár még erkölcsi habitusától is. A klasszikus, alapvető emberi szabadságjogok, mint a szólás- és gondolat-szabadság joga vagy a lelkiismereti szabadság, amelyek a méltóságnak kijáró kötelező tisztelet legbiztosabb garanciáit jelentették, mint láttuk, az embernek mint spirituális lénynek a *spirituális* igényeit védtek és elégítették ki. Az a terület, amit lefedtek, a természeti kötöttségektől eloldott, a természet mechanizmusán felülemelkedő szellemi vagy spirituális „szabadság” állapota volt, s a szabadságnak ezt a lehetőségét a kanti morálfilozófia szerint valóban minden emberi lényvel kapcsolatosan feltételeznünk kellett. A tisztelet kötelessége révén úgy kellett tennünk, *mintha* minden ember képes lenne a szabadságra.

Ma viszont, legalábbis az identitáspolitikák tanúsága szerint, láthatóan arra törekszünk, hogy csökkentsük ezt a feszültséget a spirituális és az *érzéki* között, hogy összekapcsoljuk a méltóság eszméjét a partikuláris identitásból, faji, nemi hovatarozásból, szexuális irányultságunkból fakadó igényeinkkel. Manent, teljes összhangban Taylor fentebbi érveivel, azt állítja, hogy ez a kanti tanítás gyökeres átformálását, ha ugyan nem egyenesen az elvetését jelenti, hiszen teljesen nyilvánvaló, hogy a másik ember méltóságát tisztelni immár nem annyit tesz, mint emberi, tisztán emberi minőségét tisztelni (pontosabban azt a *tiszteletet* tisztelni, amit a másik ember, hozzánk hasonlóan, a morális törvény iránt érez), hanem mindinkább ama *döntéseknek* a tiszteletét jelenti, amelyeket ez az ember saját identitásának „megalkotásában” hoz – bármilyenek legyenek is ezek a döntések. A tisztelet tárgya mindig csupán a másik ember feltételezett szabadsága, az elismerése viszont a szabadságában fogant döntéseié. Kant számára az emberi méltóság tisztelete az *emberiesség* „formája” mint olyan iránt érzett tisztelet volt; a jelenkori politikai és erkölcsi gondolkodásmód számára az emberi méltóság tisztelete a másik ember *élettartalmai* iránti tiszteletet jelenti, bármilyenek legyenek

is azok. „A szavak megmaradtak, de egészen mást jelentenek”, mondja Manent.⁴⁸³

Mindez nemcsak az erkölcsi kultúránk, hanem az egész jogi gondolkodásmódunk látványos metamorfózisát is eredményezi, lévén, hogy a kettő alapjai egybeesnek a méltóság eszméjében. (Az erénytan rendszere, írja Kant, ugyanaz, mint a jogtan, annyi különbséggel, hogy ez utóbbinak „külső törvényekkel van dolga”.⁴⁸⁴ És erről elég is lesz ennyit mondani, teszi hozzá.) Azok a jogok, amelyeket ma a legkülönbélebb csoportok követelnek a maguk számára, végső igazolásukat immár nem az ember spirituális igényeiben lelik meg, hanem a faji vagy nemi hovatartozásában, szexuális orientációjában, egyszerűen az ember érzéki valójában, vagy, ahogy maga Kant nevezte, a természet mechanizmusában. Forrásuk immár nem az ember méltósága, vagyis a tisztán emberi természet, hanem sokkal inkább az emberi létezésünk pusztán érzéki dimenziója. A legjellemzőbb példa az ún. identitáshoz való jog, ami már pusztán létével is a jog klasszikus értelmének a tagadása. A méltóság kanti eszményén alapuló jogi intuíciónk értelmében ugyanis az ember eleve csak azért rendelkezhetett jogokkal, mert nem volt identitása. Az elképzelés, ami ezt az intuíciót éltette, az volt, hogy amikor belépünk a politikai közösségbe, akkor magunk mögött hagyjuk a sajátos identitásunkat, mégpedig pontosan azért, hogy érvényesülni tudjon ennek a szférának a sajátos normája, a kölcsönös tisztelet kötelessége. Ennek a kötelességnek a tárgya a másik ember méltósága, a jogok pedig, amit a méltósághoz rendelünk, ennek a tiszteletnek a legjobb garanciái. Ha valaki nem kapja meg a szükséges tiszteletet, ezt csakis a jogaira hivatkozva követelheti.

Az identitáshoz való jog ezzel szemben annak garanciája, hogy az ember a maga különös identitását nemcsak társadalmi lényként, hanem a politikai közösség tagjaként

483 Pierre Manent: Az erkölcs birodalma. In Uő: *Politikai filozófia felnőtteknek*. Id. kiad. 311.

484 Immanuel Kant: Az erkölcsök metafizikája. In Uő: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. Id. kiad. 491.

is megőrizhesse, s hogy a polgártársai elismerését nemcsak általában emberi lényként, hanem a maga konkrét emberi különösségében is követelhesse. Marx bizonyára úgy magyarázta volna ezt, mint annak az igényét, hogy az emberi különösségünket, vagyis az önzésünket a társadalmi szférából a politikaiba is átemeljük, s ezáltal a politikai közösségnek az „égi” jellegét mintegy föllazítsuk, evilágivá tegyük, azaz profanizáljuk. De ha nem is akarunk annyira messzire menni, mint amennyire az emberi önzés és a polgári társadalom marxi kritikája engedne menni (főként azért nem, mert itt a látszat ellenére nem a politikai és erkölcsi gondolkodásunk metamorfózisának a kritikája, hanem egyszerűen csak a diagnózisa a cél), azt mégis jogszerűen kijelenthetjük, hogy az identitáshoz való jog, s az ebből fakadó összes többi jogosultság kikezdi a politikai közösség semlegességének klasszikus eszményét. S nem kizárt, hogy ennek messze ható politikai következményei lesznek – vagy máris vannak.

Manent, aki maga során szintén inkább csak diagnosztizálni kíván egy jelenséget, egy olyan folyamatot, ami, ha a politikai retorikánk által némileg leplezve is, de a szemünk előtt zajlik, arra is figyelmeztet, hogy az identitáspolitikák követelései nemcsak a jogi és politikai gondolkodásunk metamorfózisát eredményezik, de ugyanakkor próbára teszik az ember erkölcsi vagy morális *teherbíró képességét* is. Mint láttuk, az alapvető követelés, ami az elismerés politikájába mintegy bele van kódolva, hogy *minden* identitást, minden választott szerepet a többivel egyenrangúnak ismerjünk el, annak vélt vagy valós értékétől függetlenül. Az elismerés igénye megőrzi ugyanazt az univerzalista logikát, ami a tisztelet kötelességét jellemezte. Maga a követelés nagyon is érthető, ugyanakkor kielégítése alighanem mégis erkölcsi és politikai nehézségekbe ütközik. Érthető a követelés, mert mi sem természetesebb, minthogy az ember visszaköveteli magát önmaga számára. Szakítani akarunk az ember megkettőzésének, magáról való állandó lehámozásának politikai gyakorlatával, mert láthatóan nem érezzük jól magunkat az absztrakt emberi minőségünkben: visszaköveteljük hát

a magunk számára a szükségleteinket és vágyainkat, s azt akarjuk, hogy a politikai szférában is emberi teljességünkben, hús-vér valónkban vegyenek számításba minket. A kanti formula, amibe évszázadokon át kényszerítettek minket, szigorúnak, túlzóan keménynek, aszketikusnak tűnik, s egy olyan erkölcsi tehertételt jelent, amit bár valószínűleg tudnánk, de láthatóan nem akarunk viselni.

Ezzel szemben a mostani formula, vagyis az elismerés politikájának az ígérete, mint Manent írja, „nagylelkűnek, liberálisnak és megvalósíthatónak” tűnik.⁴⁸⁵ Azt ígéri ugyanis, hogy a politikai közösség tagjaiként is megkapjuk másoktól, nemcsak a tiszteletnek és a toleranciának a hűvös és közömbös (mert végső soron reflektált) attitűdjét, hanem az aktív elismerést, empátiát és a törődést is, vagyis azt az érzelmi intimitást, ami választott életstílusunk okán hitünk szerint kijár nekünk. Valószínű azonban, hogy mindkét formula túlzó a maga módján. A kanti láthatóan túl szigorú, s az identitáspolitikák tanúsága szerint nem kínálja fel számunkra az identitásunk elismerésének s a törődésnek azt az élményét, amire választott életstílusunk okán vágyunk, s amiről azt hisszük, hogy kijár nekünk. Másfelől viszont alighanem igaza van Manent-nak abban, hogy minden választott életstílus és minden identitás egyforma elismerése erkölcsi képtelenség, még akkor is, ha egyébként azzal az álláspontjával, miszerint egyedül a „kanti képlet” jelenti a járható utat, lehetne vitatkozni. Kant, aki a legkevésbé sem volt optimista az emberi természettel kapcsolatosan, ellenkező esetben nyilván nem nevezte volna az embert olyan „göcsörtös fának”, amit „nem lehet teljesen egyenesre faragni”,⁴⁸⁶ hitt abban, hogy az emberiség képes „moralizálódni”,⁴⁸⁷ azaz képes felnőni a tisztelet kötelességéhez. S úgy néz ki, hogy Manent számára is ez jelenti az egyetlen

485 Pierre Manent: Az erkölcs birodalma. In *Uő: Politikai filozófia felnőtteknek*. Id. kiad. 311.

486 Immanuel Kant: Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből. In *Uő: A vallás a pusztá ész határain belül és más írások*. Id. kiad. 58–76, 66.

487 *Uo.* 70.

elfogadható perspektívát. A tisztelet, írja, a személyre irányul, „márpedig a személyek tisztelete lehetséges is, szükséges is”. Ezzel szemben, mondja, „nem lehetséges és nem szükséges helyeselni, értékelni, megtapsolni” minden élet-tartalmat, minden egyéni preferenciát, életstílust vagy útválasztást. Az élettartalmakat, preferenciákat vagy választott identitásokat „helyeselhetem vagy kárhoztathatom, lehetek velük szemben közömbös vagy zavarodott, egyszerűen itt mintegy természetyszerűen jelentkeznek mindazok az érzések és ítéletek, amelyeket az élet belőlünk kivált”. „A jelenkori képlet előnye az, hogy konkrét, de ez a hátránya is. Azt követeli tőlünk, hogy minden élettartalmat, minden útválasztást, minden életstílust tiszteljünk. Ennek azonban nincsen igazi értelme, vagy pedig az az értelme, hogy helyeselnünk kell, értékelnünk kell, meg kell tapsolnunk minden élettartalmat, minden útválasztást, minden életstílust. Ez viszont képtelenség.”⁴⁸⁸

Túl azon, hogy Manent ezt az elvárást képtelenségnek nevezi, érvelése mintha azt sugallná, hogy ez egyszerűsmind erkölcsi lehetetlenség is, mert meghaladja az ember erkölcsi tűrőképességét vagy teherbírását. Olyan erkölcsi feladat elé állítjuk így az embereket, amelyhez nem képesek felnőni. Nyilván joggal mondhatná erre valaki azt, hogy ha Kant képesnek tartotta az amúgy göcsörtös fából faragott embert arra, hogy felnőjön a tisztelet meglehetősen kelletlen kötelességéhez, akkor miért vitatnánk el tőle azt a képességet, hogy felnőjön a mások elismerésének és a másokkal való törődésnek a sokkal empatikusabb, sokkal emberibbnek vagy emberségesebbnek tűnő igényéhez, hogy tehát túllépjen a másokkal s a mások választott életstílusával szembeni civilizációs idegenkedésén. Ha ma még láthatóan nem is igazán képes erre, de némi nevelés vagy átnevelés segítségével kétségkívül képessé tehetjük erre. Továbbá az is igaz lehet, hogy nem feltétlenül érdemes úgy gondolkodni az ember és ember közötti erkölcsi, jogi vagy politikai viszonyokról, mintha az emberek

488 Pierre Manent: Az erkölcs birodalma. In *Uő: Politikai filozófia felnőtteknek*. Id. kiad. 311–312.

pusztán testetlen, légies lények lennének, s annak sincs semmi értelme, hogy a politikából teljességgel kitiltuk az emberi különösséget. Éppen ellenkezőleg: a politikának éppen az emberek sokfélesége az alapvető ténye. Nincs tehát semmi elítélendő abban, ha a politikai szférát is olyan normáknak akarjuk alávetni, amelyek *egyszerre* veszik tekintetbe azt, ami minden emberben közös, s azt, ami mindannyiunkban különös.

Ha még emlékszünk rá, pontosan ez volt a célja Benhabibnak a törődés etikájával. Míg a tisztelet kötelessége alapvetően a mások szabadságának és jogainak a sérthetlenségét célozza, addig a törődés új, a feminizmus által javasolt *attitűdje* (hiszen ez nem norma, és Benhabib szerint nem is válhat azzá) a mások iránti affektív odafordulást, a figyelmet, a törődést és az elismerést jelenti. Kérdés azonban, s ezt a kérdést alighanem máig Kymlicka tette fel a legvilágosabban, hogy a törődésnek ezt az attitűdjét mi hívja életre, s hogy lehet-e valóban univerzalista, ahogy Benhabib állítja? Tudjuk, hogy mi a tisztelet alapja és tárgya: a morális érzés. Ugyanezt viszont nem mondhatjuk el a törődésről is. Ha az affektív odafordulás attitűdjét valamely embercsoport vagy egyén hátrányos helyzete kell újra meg újra életre hívja, akkor ez az attitűd, túl azon, hogy nagymértékben helyzetfüggő és szelektív lesz (azaz *csakis* azoknak fog kijárni, akik valamilyen értelemben hátrányos helyzetben vannak), egyszersmind reménytelenül ki lesz szolgáltatva a *szubjektív* helyzetértékelésnek.⁴⁸⁹ Én érezhetem és gondolhatom úgy, hogy mások ki vannak téve valamiféle társadalmi elnyomásnak, holott ők ezt talán egészen másképp gondolják (lásd a muszlim nők esetét a *hidzsábbal*), s úgyszintén érezhetek frusztrációt és megaláztatást a saját helyzetem miatt anélkül, hogy ezt mások is hasonlóképpen látnák. Az egyik probléma a törődés etikájával tehát az, állítja Kymlicka, hogy valamiképpen mindig különbséget kell tennünk az „objektív” igazságtalanság és a „szubjektív” sérelem között, s így aligha fogjuk tudni elkerülni azt

489 Will Kymlicka: Feminism. In Uő: *Contemporary Political Philosophy*. Id. kiad. 410–412.

a következményt, hogy az ilyen, tényleges vagy valóságos sérelmi helyzeteknek az ismérveit előzetesen formalizáljuk.

Ha ezt nem tudjuk vagy nem akarjuk megtenni (márpedig szerint a feminista teóriák kevés javaslattal élnek egy ilyen megkülönböztetés megtételére, sőt inkább hajlanak arra, hogy az erkölcsi követelések alapjául a szubjektív sérelmeket fogadják el), akkor az emancipáció logikája könnyen a saját ellentétébe, azaz elnyomásba fordulhat, s oda vezethet, hogy különféle szubjektív sérelmek alapján követelünk másoktól törődést. Ha ugyanis a szubjektív sérelem mindig törődésért kiállt, írja Kymlicka, akkor úgy tűnik, valójában „semmi sem korlátozza azt a kötelességünket, hogy odafigyeljünk másokra”. Mindig van még valami, amit megtehetünk másokért, ha eléggé figyelmesek vagyunk irántuk, s ha kellőképpen törődünk a vágyaikkal. S ez a folyamat könnyen „öngerjesztővé” válhat, mert ha egyszer valaki tudatában van annak, hogy figyelünk rá, akkor majd el is fogja várni tőlünk ezt a figyelmet, s még inkább sértett lesz, ha ezt nem kapja meg. Ennek eredményeképpen, állítja Kymlicka, minden időnkét és teljes energiánkat fel fogja a mások erkölcsi vagy érzelmi egészségével való törődés, s fel fogják emésztetni azok az újabb és újabb érzelmi követelések, amelyek nem hagynak teret „a saját kötődéseinkkel való foglalkozásra”.⁴⁹⁰

Benhabibnak s általában a feministáknak a szokásos és közismert ódzkodása attól, hogy az ilyesféle helyzeteknek az ismérveit formalizálják, hogy megalkossák a kritériumoknak valamiféle átfogó rendszerét az ilyen helyzetek számára, már csak azért sem elfogadható Kymlicka szerint, mert az erkölcsi viselkedésünket aligha lehet pusztán kontextusfüggővé tenni: annak valamiképpen mindig *kalkulálhatónak* kell lennie. Ellenkező esetben könnyen oda juthatok, hogy reggel felkelek, gondolatban végigfutok azoknak a személyeknek a listáján, akikkel vélhetőleg aznap találkozni fogok, s ha úgy látom, hogy senki nem fogja igényelni a törődésemet, akkor egyszerűen erkölcsi szabadnapot veszek ki. Persze igazuk van a feministáknak abban,

490 Uo. 413.

hogy a különböző helyzetek más és más erkölcsi viselkedést kívánhatnak meg. A gyerekektől pl. ésszerűen nézve nem várhatjuk el, hogy ugyanolyan felelősséggel viseltessenek irántunk, felnőttek iránt, mint amilyen felelősséget nekünk kell tanúsítanunk egymás iránt. Ugyanakkor a felnőttek esetében az egyéni szabadság és a mások iránti kötelességvállalás közötti egyensúly eleve feltételezi, hogy a mások iránti kötelességeinket előzetesen kodifikáljuk, s hogy ne az egyedi helyzetek gyakran szubjektív megítélésétől tegyük azokat függővé.⁴⁹¹ (Kant viszont ezzel szemben azt állította, hogy mindez nem az erény, hanem pusztán az erény alkalmazásának a hatáskörébe tartozik: erény ugyanis csak egy van, az etikai kötelezettség, alkalmazásának fajtái viszont sokfélék lehetnek: hogy milyen viselkedés illeti meg a különböző „rendeket, életkorokat, nemeket, a különböző egészségi állapotú, vagyoni helyzetű embereket, a szegényeket stb.”, írta, az csupán az erény metafizikai rendszerének a „toldaléka”, bár mint ilyen, mégiscsak hozzátartozik „a rendszer teljes bemutatásához”.⁴⁹²)

Kymlicka mindeközben mintha szándékosan nem venne tudomást Benhabib egyik legfontosabb javaslatáról, az ún. „kommunikatív igényértelmezésről” (*communicative need interpretation*). Eszerint az egyes igények jogosságát mindig az aktuális *párbeszédhelyzetben* kell eldönteni, ahol „az erkölcsi cselekvők egymással kommunikálnak”. A vitatkozásnak ezt a folyamatát, állítja Benhabib, nem szükséges korlátozni, annál is inkább, mert minél többet tudnak meg az erkölcsi cselekvők „egymásról, történetükről, társadalmuk sajátosságairól, szerkezetéről és jövőjéről”, annál racionálisabb lesz a döntési folyamatok kimenetele. Racionálisan ítélni ugyanis annyit tesz, hogy „az összes elérhető és releváns információ alapján ítélünk”. Ráadásul a konkrét vitahelyzet, amit nem próbálunk meg korlátozni, arra is lehetőséget ad, hogy a résztvevők „vágyai is az

491 Uo. 415.

492 Immanuel Kant: Az erkölcsök metafizikája. In Uő: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. Id. kiad. 590.

erkölcsi vita legitim tárgyaivá válhatnak”.⁴⁹³ A moralitásnak az eddig megszokott modellje feltételezte, „hogy az affektív-érzelmi alkatunk, az igények és a vágyak, amelyek alapján jogainkat és követeléseinket megfogalmazzuk, kizárólag magánjellegű ügyek”. Innen nézve a vita legfontosabb hozadéka Benhabib szerint az lesz (túl azon, hogy „a kommunikatív etika e modellje” szerint immár „megkérdőjelezhetővé válik a jogok és kötelességek nyelvezete”), hogy az „erkölcsi én” többé nem marad meg „beágyazatlannak és testetlennek”, s hogy a sajátosan „női tapasztalat” nem marad meg „magánjellegűnek”. Mindaddig ugyanis, állítja Benhabib, amíg ez magánjellegű, amíg a kanti kötelességetika semmiféle sajátos élettapasztalatot nem enged meg szóhoz jutni, addig ez az etika „a nők elnyomását viszi tovább azáltal, hogy magánjellegűvé teszi azt, ami nekik jutott osztályrészül”.⁴⁹⁴

Nyilván lehet azon vitatkozni, hogy a kommunikatív igényértelmezésnek ez a modellje különbözik-e a Habermas kommunikatív etikájától (Benhabib szerint igen), s ha különbözik tőle, akkor pontosan miben. Úgyis lehetne vitatkozni Benhabibnak azzal a kijelentésével is, hogy mindaz, ami nem nyilvános vita tárgya, mert magánjellegű (pl. az, ami úgy mond „a nőknek jutott osztályrészül”), egyszersmind automatikusan az elnyomás veszélyének is ki van téve. Nagyon is sokféle oka lehet egy társadalomnak arra, hogy ne beszéljen bizonyos kérdésekről, és nem csupán az, mert így akar szemet hunyni az elnyomás ténye fölött. Amivel viszont nehéz vitatkozni, az Benhabibnak az az állítása, miszerint az igények jogosultságáról tényleges párbeszéd révén kell dönten, olyan helyzetekben, amelyben az erkölcsi cselekvők megkötések és korlátok nélkül kommunikálhatnak egymással. Ha tehát egyáltalán le lehet vonni valamiféle következtetést a fentiekből, akkor az az lehetne, hogy amikor a hátrányos helyzetű közösségek követeléseinek befogadásáról s annak módozatairól

493 Seyla Benhabib: *The Generalized and the Concrete Other*: In Seyla Benhabib – Drucilla Cornell (eds.): *Feminism as Critique*. Id. kiad. 93.

494 Uo. 94.

döntünk, a különféle legitimációs filozófiákkal szemben célszerű előnyben részesíteni a nyílt és szabad vitát. A követelések semmiféle végső elvi legitimációjának nem lehet olyan kényszerítő ereje, ami szükségtelenné tenné magán a politikai közösségen belül lefolytatott nyílt és szabad vitát, vagy felszámolhatná annak lehetőségét. Részint azért, mert ezek a végső legitimációs módozatok (a Kant által javasoltakat is ideértve) nem egyebek, mint az igazolási kényszernek metafizikai, nem pedig politikai formái, részint viszont azért, mert a nyílt és korlátok nélküli vita lehetősége magának a demokráciának a megkülönböztető jegye és az egyik legalapvetőbb eszménye. Innen nézve mondhatni teljesen mellékes, hogy az elismerést egyesek spirituális igények vagy érzéki vágyak nevében követelik-e, mindaddig, amíg ezt érvelő vitában teszik.

Az identitások vitája és a multikulturalizmus következményei

Az is igaz viszont, hogy amikor az identitáspolitikák közviták tárgyává tesznek magánjellegű ügyeket, amikor kiemelik azokat a magánélet szférájából vagy a szűken vett társadalmi szférából, s nyilvánossá, közüggé, politikai üggyé teszik, nem csupán a nyilvános viták témakatalógusát változtatják meg, hanem a viták *minőségét* is. Az előbbi teljesen nyilvánvaló: olyan vitákat leszünk (és vagyunk máris) kénytelenek lefolytatni a nyilvánosság szférájában, mint hogy házasodhatnak-e, nevelhetnek-e és fogadhatnak-e örökbe gyereket az azonos nemű párok? Beléphetnek-e a hadseregbe a transzszexuális személyek, s vezethetnek-e cserkészcsapatokat a homoszexuálisok? (Ez utóbbi kérdés már-már az abszurditás határát súrolja, hiszen eleve azt feltételezi, hogy a homoszexualitás azonos a pedofíliával.) Hányadik hónapig, milyen indokból, milyen módon és milyen kórházakban vetethetik el a nők a magzataikat? Mindez, különösen az Egyesült Államokban (de ennek hatására a világ többi részén is) állandó és éles vitákat szül, szabályozások és törvények

áradatát eredményezi, néha pedig egyenesen erőszakos akciókhoz vezet, mint történt az legutóbb egy abortuszklinikára elleni fegyveres támadás során Colorado Springsben, 2015. november 27-én. De még akkor is, amikor a dolgok nem fajulnak idáig, többnyire az a jellemző, hogy az egyes ügyek mellett és ellen szenvedélyes lobbycsoportok szerveződnek, „kultúrháborúk” alakulnak ki, amelyeknek aztán áldozataiként esnek könyvek, szobrok és történelmi vagy valóságos személyek. Ha a kilencvenes években többnyire az egyetemi curriculum volt az áldozata ezeknek a kultúrháborúknak, manapság láthatóan inkább az emlékezetpolitika.

Önmagában már ez is hatalmas problémát jelent, de legalább ennyire aggasztó (s ez egyszersmind magyarázza az indulatok elszabadulását is), hogy ezek a viták, pontosan azért, mert javarészt az *identitás* körül forognak, a dolog természeténél fogva nélkülözni kénytelenek az *érveket*. Ott ugyanis, ahol az elismerés politikája színre lép, állítja Alain Finkielkraut a hálátlanságról szóló könyvében, többé nem a *meggyőződések*, hanem az identitások vitáznak egymással. A kettő közötti óriási különbség az, hogy míg a meggyőződések érvelnek és megcáfolhatók, addig az identitások egyszerűen csak vannak, és mint ilyenek, megcáfolhatatlanok. „Egy érvelésnél lehet egy másik jobb, egy véleménynél lehet egy másik igazabb, de jobb identitás aligha létezik.” Ha tehát valaki kétségbe vonja egy identitás érvényességét, írja Finkielkraut, „akkor a viselőjének létét kérdőjelezi meg, vagyis emberségében támadja”. Hozzátehetnénk: köszönhetően elsősorban annak, hogy mindaz, amit Kant óta az ember emberségéről gondoltunk, az elmúlt fél évszázad során radikálisan és alighanem végérvényesen megváltozott. Így aztán ezekben a vitákban, mondja Finkielkraut, mindig valamilyen könyörtelen alternatívával találjuk szemben magunkat: „vagy a gay házasság, vagy a homofóbia; vagy az elismerés, vagy a bűn”. A multikulturalizmus az elismerés és a bűn könyörtelen, manicheus dichotómiája miatt „a gyűlöleten kívül minden más érzést száműz a vitából”. „Intoleranciával teli századunk jellegzetes sémája szerint a multikulturalizmus – mely ettől az intoleranciától meg

akar szabadítani bennünket – az idillt hirdeti, és megvadítja az emberi kapcsolatokat”,⁴⁹⁵

Az, amit Finkielkraut itt – talán kissé erős színekben – lefest, végső soron ugyanannak a másik oldala, amiről a maga során Manent is beszél, amikor azt mondja, hogy az elismerés politikájának értelmében minden életstílust és minden választott identitást egyként el kell ismernünk, s hogy ez nagy valószínűséggel meghaladja az emberi nem mai erkölcsi tűrőképességét. Mert némelyeket nyilván képesek leszünk elismerni, másokat pedig nem. Abban a pillanatban viszont, hogy nem tudunk vagy nem akarunk az identitásról, mások választott életstílusáról vitát folytatni (vagy nem akarjuk, hogy mások a mi identitásunkról vitát folytassanak), esetleg ha igaza van Finkielkrautnak, s eleve lehetetlenség is identitásokról vitát folytatni, amikor tehát szembetaláljuk magunkat a proaktív és az intoleráns magatartás könyörtelen alternatívájával, az érvek helyett valóban csak az indulatok maradnak, s szélsőséges esetben pedig az erőszak, aminek, mint tudjuk, nincsenek szavai. Közbevetethné itt valaki, ráadásul jogosan, hogy az ilyesfajta erős dichotómia amúgy is jellemzője az erkölcsi gondolkodásunknak, s hogy a tisztelet és a bűn valamilyen könyörtelen alternatívája a kanti morálfilozófiától sem idegen. Míg a másik emberrel szembeni szeretetünk kötelességének elmulasztása csupán hiba, mondta Kant, addig „annak a kötelességnek az elmulasztása, amely általában az emberek iránti köteles *tiszteletet* írja elő, *bűn*”.⁴⁹⁶ A tisztelet és az elismerés erkölce között a nagy különbség viszont az, hogy az előbbi eleve nem számol az egyes emberek konkrét identitásával.

De persze a magánéleti kérdések nyilvánossá tétele nem csupán a közvitáink minőségét érinti. Ugyanis az identitáspolitikák, éppen azért, mert a partikulás identitást kiemelik a magánszférából és közüggyé, nyilvánossá

495 Alain Finkielkraut: *A hálátlanság*. Ford. Várkonyi Benedek. Európa Kiadó, Budapest, 2001, 180.

496 Immanuel Kant: Az erkölcsök metafizikája. In Uő: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. Id. kiad. 585.

teszik, arra kényszerítik az államot, hogy a nyilvános szféra egyéb területeihez hasonlóan az identitással összefüggő problémákat is törvényben szabályozza, s adott esetben ennek az identitásnak a sérelmét – amennyiben az identitást jogokkal, elsősorban nyilván az identitáshoz való alapvető joggal bátyázza körül – szankcionálja. Ez az egyetlen módozata ugyanis annak, hogy az érvek nélküli vitáink ne torkolljanak szükségképpen erőszakba: beemeljük ugyan a nyilvánosság szférájába az identitás kérdéseit, de rögtön meg is tiltjuk a velük kapcsolatos vitát, s a gyűlölet bármiféle – akár pusztán verbális – megnyilvánulását is rögtön szankcionáljuk. Az állam feladata lesz tehát, hogy törvényeket alkosson az identitás védelmére, s hogy végső soron a törvényalkotás révén ismerje el és erősítse meg az identitást. A magánszféra politikai meghosszabbítása megköveteli tehát a partikuláris identitás sérelmének (diszkriminációnak, gyűlöletbeszédnek, vallási izgatásnak stb.) a törvény általi szankcióját, mint ahogyan korábban is megkövetelte az alapvető szabadságjogok sérelmének a szankcióját. (A különbség itt nyilván az, hogy míg az olyan jogok esetében, mint pl. az véleménynyilvánítás szabadsága, csupán a jog sérelmét szankcionálja a törvény, de nem magának a véleménynek a sérelmét is, hiszen azt lehet vitatni, addig az olyan jogok esetében, mint pl. az identitáshoz való jog, pontosan azért, mert az identitás vitathatatlan, magát az identitás sérelmét is kénytelen szankcionálni. Azzal, hogy valakinek a véleményét kételyekkel illetjük, még nem kérdőjeleztük meg az emberi méltóságát, de ha az identitását vonjuk kétségbe, azzal kétségkívül igen.)

A szabadság és az emancipáció eme logikája tehát törvények és szankciók áradatát eredményezi, új büntetőjogi kategóriákat szül, azaz paradox módon a felszabadulás logikája éppen a szabadság vagy legalábbis a szólásszabadság ellenében hat. Mindez nyilván nem azt akarja jelenteni, hogy a gyűlöletbeszéd vagy a vallási izgatás erkölcsi szempontból dicséretes dolog, de a gyűlöletbeszéd törvényi szankciója aligha fogja a rasszizmust és a homofóbiát társadalmainkban megszüntetni. A törvény, mint az erkölcsi nevelés eszköze, történelmi tapasztalataink szerint ehhez

mindig is túl erőtlén volt. Robespierre mondta, hogy a törvényhozó nem tehet nagyobb szolgálatot annál, minthogy erkölcsös viselkedésre kényszeríti az embereket. Tapasztalatunk ezzel szemben viszont inkább az, hogy a törvény erre nemigen alkalmas, főként azért nem, mert többnyire tilt valamit, semmint kényszerít valamire. Pontosabban: kényszeríteni ugyan tud, mert igénybe tudja venni ehhez a jogi kényszer eszközeit, de ösztönözni sajnos nem képes. Így tehát a gyűlöletbeszéd tiltása is vélhetőleg csupán állampolgársági képzeteket és a jog eszközeivel kikényszerített hamis moralitást eredményezhet. Az embereket pusztán csak arra fogja ösztönözni, hogy a gyűlöletüket egymás elől elrejtsek, de semmiképpen sem arra, hogy mások választott identitását aktívan és őszintén elismerjék. De mindezeket túl a dolog legnagyobb paradoxona mégiscsak az, hogy bár az új törvények java része nem a korlátozás, hanem az identitással összefüggő jogok kiterjesztésének érdekében születik, ennek ellenére a szabadság korlátozásához vezetnek. Nagyon precízen írja le ezt a folyamatot az amerikai alkotmányjogász, Elisabeth Price Foley, a *Liberty for All* című kiválóan okadatolt könyvében, amelyben azt a történeti folyamatot elemzi, ahogy az Egyesült Államok az egyéni szabadság és a tolerancia országából a közerkölcs és az intolerancia földjévé vált.⁴⁹⁷

Ellentétben viszont azzal, amit Foley könyvének konklúziója sejteni enged, itt nem egyszerűen csak arról van szó, hogy hovatovább egyre inkább intoleránssá válnunk egymással szemben, s még csak nem is arról, hogy egyre intoleránsabbak vagyunk magával az intoleranciával szemben, noha ez is kétségtől igaz. Láthatóan azt szeretnénk, ha mindenki egy politikailag és erkölcsileg korrekt nyelvet beszélne, és senki nem sértene meg még véletlenül se „méltóságában”, azaz identitásában soha másokat. Ezek azonban régi dolgok: már Kantnak az volt ugyanis az álláspontja, hogy amennyiben a másik

497 Lásd Elisabeth Price Foley: *Liberty for All. Reclaiming Individual Privacy in a New Era of Public Morality*. Yale University Press, New Haven, 2006.

emberrel szembeni tisztelet kötelességének az elmulasztása *általában* maga a bűn, akkor ennek *konkrét* formája a dölýf, a gyalázkodás és a gúnyolódás.⁴⁹⁸ Manapság azonban sokkal inkább arról van szó, hogy a tolerancia szabályozó elvét, egy olyan elvet tehát, ami közel négyszáz éven át hatékonyan irányította az emberközi kapcsolatainkat, tudatosan (vagy részben tudatosan) feladjuk, pontosabban felcseréljük az elismerés igényével.

Bár hasonlít rá, a tolerancia nem azonos a semlegességgel. Az államtól semlegességet várunk el, vagyis azt, hogy ne értékelje, pártolja vagy tiltsa a polgárok politikai, vallási, erkölcsi, filozófiai, esztétikai vagy más természetű véleményét. Nem feltétlenül azért, mert ezek magántermészetűek, épp ellenkezőleg: azért, mert nyilvánosak. Ugyanis ahhoz, hogy a vélemények nyilvános és szabad ütköztetése egyáltalán megtörténhessen (és mi másról szólna, ha nem erről, a politikai vita), az államnak minden véleménnyel szemben egyformán tartózkodónak kell lennie. Ugyanezt viszont nem várhatjuk el a polgároktól. Mi sem természetesebb, minthogy a polgárok vitatják, cáfolják, helytelenítik vagy helybenhagyják egymás véleményét. Azaz a polgároknak, szemben az állammal, nem kell semlegesnek maradniuk egymás meggyőződéseivel szemben, legyenek azok politikaiak vagy akár vallásiak. Teljesen nyilvánvaló pl., hogy amennyiben én hívó katolikus vagyok, nem helyeselhetem protestáns polgártársaim hitét és teológiai nézeteit (hiszen a lelkem üdvé a tét), de még csak semlegesnek sem kell maradnom velük szemben, mert minden további nélkül gondolhatom azt, hogy nekem, aki az üdvösség keskeny ösvényén járok, hitbéli és felebaráti kötelességem embertársaimat a kárhozat széles útjáról, amelyen saját meggyőződésem szerint tévelyegnek, letéríteni. (Marx fogalmait kölcsön véve akár azt is mondhatnánk tehát, hogy bár a lelkiismereti szabadság valóban az ember önzését, vagyis különösségét fejezi ki, azaz lehetővé teszi pl., hogy a zsidók az emancipáció feltételei között is megőrizhessék a saját

498 Immanuel Kant: Az erkölcsök metafizikája. In Uő: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. Id. kiad. 585.

zsidoságukat, de ugyanakkor ez a különösség annyiban nem pusztán társadalmi természetű, hogy alá van rendelve a politika nyilvánosságának, azaz a nyílt és szabad vitának. Magyarán: eleve kérdés, hogy a politikainak a társadalmi-tól való elválasztása egyáltalán mennyiben értelmes.)

Ugyanakkor a tolerancia elve mégis arra kötelez, hogy amennyiben a szelíd rábeszélés szavai nem érnek célt (márpedig jó eséllyel ez lesz a helyzet), akkor protestáns hitű polgártársaim lelkiismereti szabadságát tiszteletben tartsam, azaz ne fosszam meg őket a hitem szerinti elkárhozásuk maguk választotta lehetőségétől. A tolerancia politikája tehát a maga, végső soron már a XVII. századi vallásháborúk korára visszavezethető alakváltozatában mindösszesen azt követelte meg, hogy a polgárok egymás *szabadságát* (és nem egymás meggyőződéseit!) tiszteletben tartsák. Emiatt aztán a tolerancia politikája következményeit tekintve egyféle társadalmi *közömbösséget* eredményez (ha egyszer nem akadályozhatom meg az elkárhozásodat, a legtöbb, amit tehetek, hogy közömbös maradok vele szemben), ami természetesen nem zárja ki azt, hogy mások hitének igazságát, ha a helyzet úgy hozza, vitassam és jogosan vitathassam.⁴⁹⁹ Az elismerés politikájának hívei számára a tolerancia éppen azért nem kielégítő elv, mert végső következményeit tekintve nem több, mint közömbösség, azaz nem kínálja fel az aktív elismerés élményét. (Mellette szólna viszont az, hogy az eredménye nem a gyűlölet, csupán a közömbösség.) A tolerancia hűvös és gyakran leereszkedő magatartásából hiányzik tehát az empátiának, a másokkal való érzelmi azonosulásnak az intimitása.

Ezért van az, állítja David Miller, a politikai filozófia jól ismert oxfordi professzora, hogy az elismerés politikája *túlmutat* a tolerancián. A mai idők politikájának az egyik szembevetendő vonása, írja, a különféle kulturális csoportoknak arra irányuló igénye, hogy identitásukat politikailag

499 A tolerancia mint közömbösség víziójával kapcsolatosan lásd Chandran Kukathas tanulmányát: *Liberalism and Multiculturalism*. In Colin Farrelly (ed.): *Contemporary Political Theory. A reader*. Sage Publications, London, Thousand Oaks, New Delhi, 2004, 288–294.

is kinyilvánítsák, s ennek politikai elismerést szerezzenek.”⁵⁰⁰ Ez annyiban több és más, mint a tolerancia hagyományos politikája, amennyiben nem elégszik meg immár azzal, hogy a különféle kulturális közösségek az identitásukat csupán a magánszférában, esetleg a társadalmi szférában működő különféle szervezeteik révén jelenítsék meg, s ugyanígy azzal sem, hogy az állam ezekkel az identitásokkal szemben pusztán passzív vagy negatív magatartást tanúsítson. A tolerancia politikája ugyanis csupán annyit tiltott meg, hogy az állam a kisebbségi csoportokat erőszakkal a többségi társadalomhoz való felzárkózásra kényszerítse, vagy hogy elnyomja ezeket, esetleg művi akadályokat gördítsen a boldogulásuk elé. Az elismerés politikájának hívei számára azonban mindez nem elegendő, mivel a csoportidentitást a magánszférába szorítja vissza, s nem ad ennek az identitásnak úgymond nyilvános megerősítést. Emiatt, állítják, a nyilvános szférát olyan normák vezérlik, amelyek ugyan egyetemeseknek és semlegeseknek tűnnek, de amelyek tulajdonképpen „a domináns társadalmi kategóriák” kulturális értékeit tükrözik, s ezzel mintegy az állami politika rangjára emelt társadalmi elnyomás gyakorlatát intézményesítik. Miller ehhez még hozzáteszi azt is, hogy amit az elismerés politikájának hívei követelnek, az valójában nem más, mint „magának a politikai szférának az átalakítása”.⁵⁰¹

És ebben kétségkívül van is némi igazság. De túl azon, hogy a magán és nyilvános közötti merev határvonalat eltörli, hogy beviszi az identitás magántermészetű kérdéseit a politikai szférába, s egyszersmind, ahogy mondani szokták, meginvitálja az államot a polgárok hálószerájába, hogy megváltoztatja a közvitáink tárgyát és minőségét, s az elismerés igényére cseréli a tisztelet pozitív vagy a tolerancia pusztán negatív kötelességét (bár Kant szerint a mások iránti tisztelet kötelessége is „voltaképpen csak

500 David Miller: *Group Identities, National Identities and Democratic Politics*. In Uő: *Citizenship and National Identity*. Polity Press, Cambridge, 2000, 62–80, 62.

501 Uo. 63.

negatív”),⁵⁰² a leggyakrabban hangoztatott vád a multikulturalizmus ideológiájával szemben azonban mégiscsak az, hogy úgymond „párhuzamos társadalmak” kialakulását eredményezi. S ha ez a vád ebben a formájában némileg túlzónak is tűnik, azzal legalábbis nehéz lenne vitatkozni, hogy ennek az ideológiának nemigen van válasza a mindannyiunkat összekötő politikai lojalitás kérdésére. Valamikor 2001 decemberében, nem sokkal azután tehát, hogy a New York-i ikertornyok ledőltek, összeültek Finkielkraut rádióstúdiójában a kortárs francia politikai filozófia doyenjei, Manent és Marcel Gauchet, hogy Európáról, a bevándorlókról és általában a multikulturalizmusról beszélgessenek. Az egyik olyan dolog, amiben látványosan egyetértettek (noha egyebekben sem volt jelentős nézetkülönbség közöttük), az volt, hogy a multikulturalizmus utópia, még ha az utópiák szelídebb fajtájából is való, s hogy azért utópia, mert egy megoldhatatlan helyzetbe kényszerít minket: ti. megfeleldezünk arról, hogy „a demokratikus élet feltételezi egy közös tér megépítését”.⁵⁰³

Alig egy évvel korábban hasonló élességgel fogalmazott Miller is a már idézett, az állampolgárságról és nemzeti identitásról szóló könyvében. Ha az identitáspolitikák az elismerést célozzák meg, akkor tudatában kell lenniük annak is, írja, hogy a különféle csoportok tagjaiként ezt az elismerést csak akkor kaphatjuk meg, ha egyszersmind tagjai vagyunk egy sokkal átfogóbb politikai közösségnek is, amit rendszerint *nemzetnek* nevezünk. Ez azt is jelenti, hogy eleve kell létezzen a közös életmódra vonatkozóan hiteknék és meggyőződéseknek egy olyan rendszere, amelyre hivatkozva az emberek a döntéseiket egymás előtt igazolni tudják, egy olyan közös értelmezési keret tehát, amely egyszerre szolgál etikai standardok és az igazságosság ismerveinek forrásként. Vagyis egy olyan közös „tér”, amely egyszerre etikai és politikai. Legtöbbször nem követelünk,

502 Immanuel Kant: Az erkölcsök metafizikája. In Uő: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. Id. kiad. 568.

503 Marcel Gauchet – Pierre Manent – Alain Finkielkraut: The Perils of Identity Politics. *Journal of Democracy*, 2004 (15):3, 152–165, 159.

és észszerűen nézve nem is követelhetünk elismerést számunkra *idegen* emberektől. Az elismerés politikájának tehát csak akkor van értelme, állítja Miller, ha feltételezzük, hogy létezik és követeléseink ellenére továbbra is fenntartható a közösségi identitásnak egy olyan átfogó formája, amely az összes partikuláris identitást integrálni tudja, s ezek aktív elismerésének közegéül szolgálhat. A „mások” elismerése, írja, csak akkor számít, ha ezek az emberek valóban „szignifikáns mások” – vagyis olyan emberek, akiknek az én szokásaimról és életmódomról való értékelése „az én saját értéktulajdonítási képességemet is befolyásolja”.⁵⁰⁴ Idege- nektől elismerést nem, legfennebb annyit követelhetünk, hogy alapvető jogainkat tiszteletben tartsák. Az olyan, egymás szomszédságában élő, de egymás számára mégiscsak idegen csoportok, mint amilyenek például a középkori Európában élő vallásos közösségek voltak, nem kölcsönös elismerést (az általunk használt értelemben), hanem csupán toleranciát követeltek a maguk számára.

Mi viszont, döntően azért, mert a társadalmaink időközben demokratizálódtak, s a tagjaik emiatt alattvalókból állampolgárokká váltak, elismerést kérünk mindazoktól, akikkel összetartozóknak s egyszersmind egyenlőknek tudjuk magunkat. Ott munkál ugyanis bennünk az a tudat, hogy mindenfajta különbségünk ellenére is összefűz bennünket valamiféle láthatatlan kötelék, s emiatt hajlunk arra, hogy eleve csak azok számára garantáljuk ezt az elismerést, akikkel összetartozónak véljük magunkat. Márpedig, teszi hozzá Miller, a dolgok jelenlegi állása szerint a politikai közösségnek az egyetlen olyan formája, amely képes ezeket a partikuláris identitásokat integrálni, a nemzet – bármit is értsünk alatta. Így csakis a közös nemzeti identitás szolgáltatja az egyetlen alkalmas háttér- ret, „amellyel szemben a sokféle csoportok saját különbségeiket meg tudják határozni.” Ha tehát a társadalmaink sokszínűségét akarjuk bátorítani, de ugyanakkor az igazságosságot és a párbeszédet megcélzó demokratikus

504 David Miller: Group Identities, National Identities and Democratic Politics. In Uő: *Citizenship and National Identity*. Id. kiad. 76.

politikát is akarunk, akkor a nemzeti identitások szétszlatásának kísérlete helyett inkább azok megszilárdítására kellene törekednünk, mondja.⁵⁰⁵

Nyilván akár nehezményezhetnénk is itt a nemzet fogalmának a használatát, s mondhatnánk azt, hogy a nemzet, mint a politikai közösség jellegzetesen modern formája, a tapasztalataink szerint eleve meglehetősen szűkkeblű szokott lenni a mássággal és a sokféleséggel szemben (bár tegyük hozzá azt is, hogy Miller, mint az angolszász szerzők többsége, inkább csak a közös lojalitás mentén létrejövő politikai közösséget érti alatta), de ettől függetlenül értjük vagy érteni véljük a mondanivalóját. Teljesen nyilvánvaló, hogy az elismerés politikája csak akkor jelenít meg értelmes követelést, ha adott, s a követeléseink ellenére továbbra is fenntartható az a tágabb politikai keret, a politikai közösségnek az a partikuláris identitásokat integrálni képes formája, amely ezt az elismerést egyáltalán szavatolni tudja – nevezzük ezt nemzetnek vagy bármi másnak.

Ez nem jelenti azt, hogy a közös lojalitás fókuszainak állandóknak és változatlanoknak kell lenniük. A nemzetek újratárgyalhatják az identitásukat, megfelelkezhetnek fontos történelmi emlékeikről s találhatnak helyettük másakat. Az elmúlt években pl. egyre határozottabb vita látszik kibontakozni az Egyesült Királyságban azzal kapcsolatosan, hogy mi az angol, s hogy meghatározó eleme-e ennek a vallás vagy a bőrszín. Úgyszintén vita zajlik mostanság, ráadásul néha meglehetősen erőszakos formában az Egyesült Államokban azzal kapcsolatosan, hogy pl. Lee tábornok szobrai, aki a déli konföderációs seregek főparancsnoka volt, s aki tehát végső soron a rabszolgotartásért harcolt, állhatnak-e még egyáltalán köztereken. Vajon nem kellene-e tehát megtagadnia az Egyesült Államoknak a rabszolgotartó múltját, vagy legalábbis nem kellene-e más vágányra állítania az emlékezetpolitikát? Mert nem annyira az a fontos, ami volt, hanem az, amire emlékezünk. A bevándorló közösségek is joggal követelhetik ennek az identitásnak a revízióját, bár ellentétben az egyéb

505 Uo. 78.

csoportokkal, ők meglehetősen ritkán szokták ezt tenni. De bárki is követelje ezt, könnyen kontraproduktívnak fog bizonyulni, ha ehhez a jogi kényszer eszközeit hívja segítségül, nem is beszélve magáról a fizikai erőszakról. A gyűlöletbeszédet szankcionáló büntetőjogi cikkelyek, a vallási izgatást szankcionáló törvények vagy törvénytervezetek nem vetnek véget a fajgyűlöletnek, homofóbiának, vallási vagy egyéb szembenállásnak, de szaporítják a tabuink számát és növelik az osztálytársadalmi képmutatást.

Ahelyett tehát, hogy „az identitáshoz való jogot” törvényekkel és szankciókkal bátyáznánk körül, s megtiltanánk így a vele kapcsolatos vitát, célszerűbb lenne a politikai nyilvánosság olyan tereit kialakítani, ahol intézményesen biztosított lenne a közös ügyek nyilvános és szabad megvitatásának lehetősége, s ahol a társadalom eldönthetné, hogy mi az, ami nyilvános és mi az, ami magán. Ha a méltóság kanti eszméje feltételezte a társadalmi és a politikai szféra szigorú elválasztását, s ugyanígy az elismerés politikája ennek a határnak a következetes lebontását, a szabad és korlátlan vita elvére épülő politikai rendszer is feltételezi annak elválasztását, ami nyilvános, attól, ami magán: magántermészetűnek, s így nem politikainak fog számítani az, amiről nem lehet beszélni. Pontosabban: ami nem tud megszólalni, mert nincsenek szavai.



A KULTÚRÁK KÖZÖTTI PÁRBESZÉD VISZONTAGSÁGAI: BEVÁNDORLÓK EURÓPÁBAN

1989 ígérete és a történelem vége

Amikor Francis Fukuyama, a Stanford egyetem tanára könyvében⁵⁰⁶ (pontosabban a könyve alapját képező tanulmányaiban)⁵⁰⁷ bejelentette a történelem végét s ezzel együtt a liberális demokrácia végső győzelmét, akkor azt sajátos történelmi események kontextusában tette. 1989-ben a kelet-európai szocialista rezsimek összeomlásával valóban úgy nézett ki, hogy a parlamentáris demokrácia nyugat-európai rendszere alternatíva nélkül maradt. Aztán persze nagyon hamar kiderült, hogy a nyugat-európai demokratikus modell kelet-európai meghonosítása nem várt nehézségekbe ütközik: jöttek a balkáni és kaukázusi testvérháborúk, a nacionalista rezsimek, az autoritarizmus irányába történő kisiklások stb. Mindezt azonban 1989 eufóriájában nem látta és nem is igen láthatta előre senki. De még ha ezek az utólagos történelmi fejlemények cáfolták is Fukuyama optimista várakozásait, annyi bizonyos, hogy 1989-ben a kommunizmus szerte Kelet-Európában összeomlott, s ezzel, miként Pierre Manent írja, a demokrácia végső legitimációs elve komolyan vehető rivális nélkül maradt. Ez nem jelenti azt, teszi hozzá, hogy mindenütt békés lett volna a demokráciára való átmenet, s még csak azt sem,

506 Francis Fukuyama: *The End of History and the Last Man*. The Free Press, New York, 1992.

507 Francis Fukuyama: *The End of History? The National Interest*, 1989 (Summer):16, 3–18; Francis Fukuyama: *A Reply to My Critics. The National Interest*, 1989 (Winter):18, 21–28.

hogy ezek az újsütetű demokráciák ne bizonyultak volna később sérülékenyeknek vagy törékenyeknek. Csupán annyit jelent, hogy a demokrácia végső legitimációs elvének 1989 óta Európában nincs hiteles alternatívája.⁵⁰⁸

Ebből viszont távolról sem következik az, hogy ennek a demokratikus modellnek az Európa, pontosabban az atlanti világ határain kívül történő exportja, amivel az egymást követő amerikai adminisztrációk az utóbbi évtizedekben kísérleteztek, illetve annak bármiféle „önkéntes” helyi adaptációja az arab vagy muzulmán világban automatikusan sikeres kellene legyen. Ha volt olyan momentum, olyan évszám 1989-et követően, amely Fukuyama tézisének látszott igazolni, akkor az kétségkívül 2011 volt, az ún. „arab tavasz” kormányellenes megmozdulásainak éve, amelyek akkoriban gyakorlatilag az egész arab világban megjelentek s világszerte eufóriát keltettek. Jogos volt a várakozás, hogy a megbuktatott diktatórikus rezsimek helyére Egyiptomban, Líbiában s majd később Szíriában szabadon és demokratikusan választott kormányok fognak kerülni, s még az olyan – egyébként más dolgokban eléggé józan – politikai gondolkodók is az általános lelkesedés hatása alá kerültek, mint például a Harvard egyetem jó nevű filozófiaprofesszora, Michael J. Sandel. Sokan, akárcsak bő húsz évvel korábban Fukuyama, újfent a liberális demokrácia végső győzelmét jövendölték.

Aztán sajnos a történelem, mint annyiszor, most is kiábrándítónak bizonyult, s megmutatta, hogy az átmenet a diktatórikus rezsimekről a demokratikus rezsimekre ezekben a térségekben egyáltalán nem lesz zökkenőmentes, s még csak az sem biztos, hogy minden egyes esetben valamilyen demokratikus rendszer intézményesülése lesz kötelezően a végkifejlet. Ehelyett Szíriában és Líbiában az államiság fokozatos elsovadását láttuk, olyan törzsi és felekezeti háborúk kíséretében, amelyek ma is tartanak, s amelyeket még csak nem is értünk, nemhogy véget tudnánk vetni nekik. Nem járt több sikerrel az amerikai adminisztráció sem a demokrácia meghonosítására irányuló igyekezetével:

508 Pierre Manent: *Democracy without Nations?* Id. kiad. 72.

Irakban egy meglehetősen törékeny kormányzatot hagyott maga után, amely az Iszlám Állammal szemben meglehetősen védtelennek bizonyult, s nemkülönben Afganisztánban is – ahol a tálibokkal való hadakozás alighanem még csak ezután következik.

És ez a helyzet Huntingtonnak s a civilizációk összecsapásáról alkotott hírhedt tézisének látszik igazat adni, ahogyan azt először a Fukuyama cikkére adott válaszában megfogalmazta.⁵⁰⁹ Bár erről Huntington konkrétan nemigen beszél a könyvében,⁵¹⁰ de mégis érdemes lenne eltöprengeni azon, hogy mi a fő akadálya a nyugati típusú demokratikus modell meghonosításának a Közel-Keleten, illetve Afrika északi, arabok lakta régióiban. Az mindenestre feltűnő, hogy nemigen találunk nyugati értelemben vett, szekuláris demokráciát ebben a térségben. Azok az államok, amelyek szekulárisak (vagy a legutóbbi időkig azok voltak), mint például Irak, Szíria, Egyiptom vagy Líbia, egyszersmind diktatórikusak is voltak. Bizonyos mértékig kivételt képezhet a szabály alól Törökország vagy a mai (azaz az arab tavasz utáni) Egyiptom és Tunézia, bár Törökországban a kormányzás szekuláris jellegének mindig is a hadsereg volt a záloga, s manapság a kormányzat egyszerre látszik autoritárius és iszlamista irányba elmozdulni. Egyiptomban is csak fölöttébb antidemokratikus eszközökkel sikerült a forradalom után a Muszlim Testvériség befolyását visszaszorítani, s a jelenlegi állapot sem tűnik huza-mosabb ideig fenntarthatónak.⁵¹¹

Ha tehát az volt a kérdés, hogy miért ilyen gyötrelmesen nehéz dolog a demokrácia exportja, akkor az egyik válasz (bár korántsem az egyetlen lehetséges, s talán még

509 Samuel P. Huntington: No Exit: The Errors of Endism. *The National Interest*, 1989 (Fall):17, 3–11. Samuel P. Huntington: The Clash if Civilizations? *Foreign Affairs*, 1993 (Summer):3, 22–49.

510 Samuel P. Huntington: *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Simon & Schuster, New York, 1996.

511 Alaposabb helyzetelemzésért lásd: John L. Esposito – Tamara Sonn – John O. Voll: *Islam and Democracy after the Arab Spring*. Oxford University Press, Oxford, 2016. A könyv azonban nem foglalkozik sem Líbiával, sem Szíriával.

csak nem is a leginkább meggyőző) a következő lehetne: azért, mert a nyugati demokratikus rendszerek egy sor olyan intézményt működtetnek, legitimitásukat egy sor olyan elvből vagy eszményből merítik, amelyek az európai társadalomfejlődés sajátos eredményei, s amelyek emiatt nehezen honosíthatók meg eltérő történelmi tapasztalatokkal és politikai kultúrával rendelkező népek körében. A tolerancia elve például, hogy egy konkrét példát is vegyünk, az európai vallásháborúknak, végső soron tehát annak a (möglegyetősen lassan formálódó) történelmi felismerésnek az eredménye, hogy egymás felekezeti alapon történő legyilkolása Európa népességére nézve végzetes következményekkel járhat. Még egyszerűbben: azt mutatja meg nekünk, hogy Európa népei a XVII. század közepére belefáradtak és belefásultak a harmincéves háborúba, és az ezzel járó értelmetlen gyilkolásba.⁵¹² Talán majd egyszer a szunnita és síita ellentétnek is ugyanez lesz a megoldása, de egyelőre láthatóan igen távol vagyunk még ettől.

A tolerancia elvét viszont lehetetlenség intézményesíteni olyan országban, ahol egyház és állam nincs többé-kevésbé következetesen elválasztva egymástól: ez az állapot Európában a XIX. század végére nagyjából mindenütt bekövetkezett. Nagyon nehéz azonban ezt egy olyan vallás esetében megtenni, amelynek – mint például a muzulmán hit szunnita ágának – nincs intézményes egyháza. Éppen ezért a muzulmán többségű országokban rendszerint nem is létezik arra emlékeztető intézmény, amit mi Európában egyháznak nevezünk. Ugyancsak nincsen olyan emberi intézmény, amelynek az lenne a feladata, hogy felszentelje az iszlám vallás papjait, hogy kijelölje azokat, akik Isten és ember között közvetítő szerepet játszhatnak. A vallási

512 Tolerancián jelen esetben kimondottan és kizárólag a társadalmi együttélés valamilyen szabályozó elvét kell érteni, megkülönböztetve azt a tolerancia teológiai vagy vallási felfogásától. A kereszténység, az iszlám és a buddhizmus toleranciaeszményének összehasonlító elemzéséhez lásd: Bhikhu Parekh: Afterword: Religious Tolerance in a Comparative Perspective. In Jan Dobbernack – Tariq Modood (eds.): *Tolerance, Intolerance and Respect*. Palgrave Macmillan, New York, 2013, 222–244.

tekintéllyel rendelkezők (*uléma*, vagyis „a tudás birtokosai”) hatalmukat közvetlenül Istentől kapják, azok pedig, akik az *imám* (vagyis „az elől álló”) szerepét töltik be, azaz a gyülekezetet vezetik, gyakran önerőből emelkednek a tisztségükbe. Az iszlám vallás soha nem vált egyházi intézménnyé, önálló jogi személyé, ennek pedig mindmáig rendkívül fontos politikai következményei vannak.⁵¹³

Másfelől ne feledjük el, hogy az európai népek politikai kultúráját a kereszténység mégiscsak formálta, márpedig a kereszténység – legalábbis eredeti alakváltozatában, abban a formájában tehát, ahogyan azt Jézus hirdette – soha nem vindikálta a maga számára a világi hatalmat. Jézus, ellentétben Mohameddel, nem alapított birodalmat, és nem látta el híveit a mindennapokra szóló pontos útmutatásokkal. Éppen ellenkezőleg: azt hirdette, hogy az ő országa nem e világból való, s Isten mellett a császárnak való feltétlen engedelmességre is buzdított. „Adjátok meg azért a mi a császáré a császárnak, és a mi az Istené, az Istennek”. (Máté 22:21) Isten országa, legalábbis keresztényi szemmel nézve, nem e világból való, következésképpen, ha nem is egykönnyen, de a keresztény világban lehetséges volt az egyházi és a világi autoritás, vallás és politika fokozatos elválasztása. Tulajdonképpen, ha meggondoljuk, még a pápaság sem követelte a maga számára soha *közvetlenül* a politikai hatalmat, még akkor sem, amikor a legerősebb volt Európában: megelégedett azzal, hogy hatalmát és befolyását csupán közvetve, uralkodók és fejedelmek révén gyakorolja.

Ezzel szemben az iszlám megalapítója, Mohamed próféta, nemcsak vallást, hanem birodalmat is alapított, s ebből következően nem hozott létre – mert nem kényszerült létrehozni – az államtól megkülönböztethető egyházat. Mint ahogyan, tegyük hozzá, a vallástól megkülönböztethető világi államot sem. A *regnum* és *sacerdotium*

513 Lásd ezzel kapcsolatban részletesebben: Bernard Lewis: *Islam and the West*. Oxford University Press, Oxford, 1993, különösen a Religious Coexistence and Secularism fejezetet, 174–186; továbbá: Bernard Lewis: *Faith and Power. Religion and Politics in the Middle East*. Oxford University Press, Oxford, 2010, különösen a 4. fejezetet: *Islam and Liberal Democracy*, 55–74.

dichotómiája tehát, s az ebből a dichotómiából fakadó állandó és gyötrelmes választási kényszer, amelynek a nyugati kereszténységben s általában az európai történelemben olyan nagy volt a politikai jelentősége, az iszlám világban nagyobb részben ismeretlen maradt. „A keresztényeknek választaniuk kellett Isten és a császár között, és számtalan nemzedékük szenvedett gyötrelmeket e választási kényszer miatt. Az iszlámban nem volt szükség ilyen fájdalmas választásra. A muszlimok által elképzelt univerzális iszlám államban nincs császár, csak Allah, aki az egyetlen úr és az egyetlen jogforrás.”⁵¹⁴ Számos példa mutatja egyébként, hogy a nyugati civilizációnak hadat üzenő iszlamisták számára éppen az állam és az egyház elválasztása ennek a civilizációnak a legirritálóbb vonása.

2002 novemberében felkerült például az internetre egy levél, amit akkoriban sokan Oszama bin Ladennek tulajdonítottak, bár a szerzősége nagyban vitatható. A dokumentum elősorolja azokat a vádakat, amelyekkel főként Amerikát szokták manapság is az iszlamisták illetni, s amelyek – sokféleségük ellenére – eredetükben felismerhetők, amennyiben tudniillik azokra az egymást követő ideológiákra mennek vissza, amelyek különböző időszakokban befolyással voltak a közel-keleti politikusokra és politikára. „Némelyikük a náci érából való, például az elkorcsosulásra és a teljes zsidó ellenőrzésre vonatkozó; mások a szovjet befolyás időszakát idézik, például a kapitalista mohósággal és kizsákmányolással kapcsolatosak. Sokuk a közelmúltbeli Európából, sőt Amerikából származik, bal- és jobboldalról egyformán.” De van egy közöttük, ráadásul mind közül a legsúlyosabb, amelyik nem érthető meg egyik fentebbi ideológiából sem, hanem csakis magából az iszlám valásból. „Önök olyan nemzet – írja a levél szerzője, bárki is legyen az –, amely ahelyett, hogy alkotmányában és törvényeiben Allah sariájára bízna magát, inkább maga alkotja meg a törvényeit, saját akarata és vágyai szerint. Különválasztják a vallást a politikától, szembe helyezkedve a tiszta

514 Bernard Lewis: *Az iszlám válsága*. Ford. Tomori Gábor. Európa Könyvkiadó, Budapest, 2004, 31–32.

természettel, mely Uruk és Teremtőjük abszolút hatalmának bizonyosságául szolgál.” Ezért is (meg még más okoknál fogva is) „az önöké a legrosszabb civilizáció, amely az emberiség története folyamán létrejött”.⁵¹⁵

Fölöttébb tanulságos egyébként, hogy a levélíró nem csupán a vallás és a politika különválasztását nehezményezi, hanem egyszersmind a törvényeink szekuláris karakterét is.⁵¹⁶ Szokták mondani, hogy a nyugati civilizáció is közös vallásos hitből és egy szent könyvből fejlődött ki, és miként az iszlám is, az egyik sémita nép körében terjedő vallásos mozgalomból eredt. Mindez történelmileg nézve igaz is. De az is legalább ennyire igaz, hogy ez a civilizáció mára már nagyjából elhagyta a hitét és a szent könyvet, s legalábbis ami a politikai létezését illeti, bizalmát nem annyira valamiféle szakrális autoritásba, hanem inkább a nyílt és szabad vitába vetette. Ezért mi Európában megszoktuk, hogy csak olyan politikai kötelezettségeket fogadunk el magunkra nézvést érvényeseknek, s csak olyan törvényeknek engedelmeskedünk, amelyeket alkalmunk volt előzetesen szabadon megvitatni, s amelyekhez beleegyezésünket adtuk. Egészen más dolog ez, mint azért engedelmeskedni egy törvénynek, mert az történetesen Isten szava. Nem vitás tehát, hogy „az iszlám politikai kultúrája” (ahogyan azt Bernard Lewis nevezi), s a nyugati ember szekuláris politikai kultúrája között valóban különbségek vannak, ezek a különbségek élesek és nyugtalanítók, s nem csupán a liberális demokrácia exportját nehezítik meg, hanem egyszersmind az iszlámistáknak a nyugati világgal szembeni ellenszenvét is táplálják.

515 Uo. 205.

516 A szekuláris törvények, az emberi jogok és a demokrácia viszonytárságos történetéről az arab világban, s helyükről az iszlám politikai gondolkodásban lásd: Mohammed Abed al-Jabri: *Democracy, Human Rights and Law in Islamic Thought*. I. B. Tauris Publishers, The Centre of Arab Unity Studies, London, 2009. A demokráciával kapcsolatos kortárs elképzelésekről pedig lásd Irene Oh könyvét: *The Rights of God. Islam, Human Rights, and Comparative Ethics*. Georgetown University Press, Washington, D. C., 2007, különösen a 3. fejezetet: *Envisioning Islamic Democracies*, 55–73.

Léteztek a 2000-es évek elején olyan hangok, ráadásul nem csupán az érintett országok muzulmán lakosságának, hanem bizonyos nyugati politikai elemzőknek a körében is, miszerint a George W. Bush-féle adminisztráció háborús erőfeszítéseit Afganisztánban és Irakban részben vallási vagy felekezeti szempontok is motiválták; hogy itt tehát valamilyen értelemben a kereszténység vagy annak valamilyen felekezeti formája állt volna hadban, reguláris háborúban az iszlám vallással. Úgyszintén elég gyakran hallani manapság azt is, hogy az elmúlt évtizedek terrorcselekményeit az iszlám nevében követték el az Egyesült Államokban vagy Nyugat-Európában, még ha jogosan is tiltakoznak sokan (muszlimok és nem muszlimok egyaránt) az ellen, hogy az iszlámot az iszlamizmussal, s magát az iszlamizmust a terrorizmussal azonosítsuk. Kétségtelen tehát, hogy ha valaki nagyon akarja, akár láthatja is manapság a civilizációk összecsapását, abban az értelemben, ahogyan ezt a szót Huntington használta, azaz vallási alapú vagy meghatározottságú „civilizációt” értve alatta.⁵¹⁷

De bármennyire is valóságosak legyenek az iszlám politikai kultúrája és a nyugati ember szekuláris politikai kultúrája közötti különbségek, bármennyire reálisak is a Közel-Keleten zajló különféle nyugati katonai intervenciók s a nyugati világban az iszlamisták által elkövetett terrorcselekmények, civilizációk harcáról beszélni, abban az értelemben, ahogyan azt Huntington tette, alighanem mégiscsak félrevezető. Ha csupán az elmúlt két évtized terrorcselekményeit nézzük: nem az iszlám mint civilizáció áll szemben itt valamivel, s még kevésbé a kereszténységgel, hanem iszlamisták, a politikai iszlám valamilyen formájának a hívei vagy követői állnak harcban a nyugati világ szekuláris politikai rendszerével. Ez persze nem jelenti azt, hogy emiatt ez a konfliktus kevésbé lenne valós, vagy hogy ne kellene azt rendkívül komolyan venni, csupán annyit jelent, hogy amennyiben foglalkozni kívánunk vele, célszerű ezt olyan fogalmakban megtenni, amelyek segíthetnek

517 Samuel P. Huntington: *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Id. kiad. 42.

a megértésében – s adott esetben a megoldásában. Huntington érdeme, hogy felhívta a figyelmet egy valóságos konfliktusra, arra, amit ő „a civilizációk összecsapásának” nevezett, s amiről a nyugati világ hosszú ideig makacsul nem akart tudomást venni, még akkor is, ha ezt olyan fogalmakban tette, amelyek nagymértékben félrevezetőek, s így a konfliktus megértésében sem igazán segítenek.

Feltéve persze, hogy csak egyetlen konfliktusról van itt szó, s hogy a civilizációk összecsapásáról beszélni egyes számban már nem önmagában is félrevezető. Akárhogy is legyen, a konfliktusnak vagy a konfliktusoknak a pusztá léte is (és ezeknek a *ténye* legalábbis vitathatatlan) mindenképpen arra kell ösztönözzön minket, európai embereket, hogy néhány kérdést – elsősorban a magunk számára – feltegyünk. Nem feltétlenül csak azt, hogy miként lehetne pacifikálni a Közel-Keletet, hogyan lehetne véget vetni a szíriai vagy líbiai háborúknak, s hogyan lehetne konszolidálni az Afganisztánban vagy Irakban létező demokratikus rezsimeket. Ezek ma a nemzetközi diplomácia égető kérdései, bár tegyük hozzá, hogy a katonai és diplomáciai intervenciók, amelyekkel Afganisztán és Irak esetében az egymást követő amerikai adminisztrációk, Szíria esetében pedig Oroszország, Törökország és más közel-keleti hatalmak kísérleteztek, elég kétes értékű sikerekre vezettek. Nem beszélve Líbiáról, amelyet teljesen magára hagytak a maga törzsi háborúival.

Számunkra, európaiak számára az alapvető, bár az előbbiektől természetesen nem független kérdés azonban mégiscsak az, hogy miként tudjuk befogadni és integrálni a menekülteknek azt az áradatát, amely az arab tavasz nyomán kibontakozott regionális konfliktusok miatt 2015-ben elárasztotta Európát, hogy milyen jövőt szánunk nekik – és persze magunknak. A kérdés nyilván nem új, vagy nem kellene új legyen, nemcsak azért, mert muszlimok évszázadok óta élnek Európában (például a Balkánon), hanem azért sem, mert a maghrebi arabok vagy a törökök a múlt század hatvanas éve óta folyamatosan telepsznek meg Franciaországban és Németországban. Ha tehát mégis szükség van arra, hogy ezt a kérdést vagy ezeket a kérdéseket újra

föltegyük, az azért van, mert a válaszok, amelyeket ezidáig találtunk rájuk, s amelyeket egységesen a multikulturalizmus szóval foglalhatnánk össze, a jelek szerint nem bizonyultak kellőképpen meggyőzőknek.

Migráció és integráció

Ha még emlékszünk rá, 2015 nyarán, a menekültválság idején Angela Merkel német kancellár többször nyilatkozta azt, hogy a bevándorlóknak el kell fogadniuk a német társadalom értékeit és a német emberek életformáját. Továbbá azt is többször mondta, hogy „integrálni fogjuk”, s hogy „integrálnunk kell” őket. Természetesen nincs semmi meglepő abban, hogy éppen ezt mondta, hiszen ugyanezt mondja a menekültek helyzetét szabályozó 1951-es genfi egyezmény is. 2. cikke szerint a menekülteknek „kötelességei vannak” a befogadó országgal szemben, különösen az, hogy alkalmazkodjanak „a törvényekhez és szabályokhoz”, amelyek az adott országban kötelezők.⁵¹⁸ Ez az egyike azoknak a nagyon csekély számú kötelességeknek egyébként, amelyekre az egyezmény egyáltalán utalást tesz. De még ha az egyezmény látványosan tartózkodik is attól, hogy a menekültek egyéb kötelességeit felsorolja, maga a kötelesség fogalma minden további nélkül meghatározható. Ezzel szemben az *integráció* egy bizonytalan jelentésű fogalom, s ha nem akarunk asszimilációt érteni alatta, akkor kérdés, hogy egyáltalán mi mást kell értenünk alatta. Mit jelenthet egyáltalán az, hogy integrálni fogjuk a menekülteket?

Másfelől, tegyük hozzá azt is, a bevándorlás Nyugat-Európában ma már több évtizedes folyamat (semmi esetre sem 2015 nyarán kezdődött), így abban a helyzetben vagyunk, hogy leszűrhetünk vele kapcsolatosan bizonyos történelmi tanulságokat. Először is minden rendelkezésünkre álló statisztika azt mutatja, hogy a második generációs

518 A menekültek helyzetére vonatkozó 1951. évi egyezmény. In Kovács István – Szabó Imre (szerk.): *Az emberi jogok dokumentumokban*. Id. kiad. 516–536, 519.

bevándorlók gazdasági, szociális vagy munkaerőpiaci integrációja nem eléggé hatékony: nagymértékű mindenütt a bevándorló fiatalok körében a munkanélküliség, szociális helyzetük rossz, életszínvonaluk alacsony. Bár a statisztikák országról országra változnak, s bár a szociológiai felmérések eredményei nem mindig egyformán megbízhatóak, de nagy általánosságban el lehet mondani, hogy az Európában élő bevándorlók esetében kétszer nagyobb az esélye annak, hogy szegényes lakhatási körülmények között fognak élni, mint a többségi lakosság körében (19% a 8%-kal szemben), foglalkoztatottsági arányuk az Európai Unióban 63% a többségi lakosság 66%-hoz képest (bár itt torzít az a tény, hogy a muszlim nők többnyire nem dolgoznak); a bevándorló háttérrel rendelkező gyerekek 36%-a 17 éves kora előtt (tehát minden képesítés nélkül) hagyja el az iskolát (bár itt országonként nagyok az eltérések: Ausztriában 39%, Franciaországban csupán 10%, Angliában és Németországban pedig 36% ez az arány), szemben a többségi lakosság körében tapasztalható 25%-os lemorzsolódással.⁵¹⁹

Márpedig Max Weber óta szociológiai közhely, hogy a marginalizált vagy leszakadó társadalmi rétegek mindig is hajlamosabbak a radikalizálódásra, s ugyanezt tapasztaljuk ma a második generációs muszlim bevándorlók, döntően tehát a fiatalok körében. A munkanélküliség, a marginalizálódás, a szegénység nem vezetnek ugyan automatikusan terrorizmushoz, de kiválthatják a szélesebb társadalommal szembeni ellenszenvet, eredményezhetnek politikai apátiát, teremthetnek olyan klímát, amelyben a terrorizmussal szembeni ellenállás gyöngül, s ha nem is válik aktívan támogatottá, de valamilyen passzív jóváhagyás vagy csendes belenyugvás tárgyát képezheti.

A szegénység azonban nem magyarázat mindenre, anél is inkább, mert a terrorcselekmények elkövetői között,

⁵¹⁹ Lásd az OECD jelentését ezzel kapcsolatban: *Understanding the Socio-Economic Divide in Europe*. Background Report, 26 január 2017, <https://www.oecd.org/els/soc/cope-divide-europe-2017-background-report.pdf>, különösen a 6. fejezet (Immigrant integration) második alfejezetét: The social divide between young people with and without a migrant background, 25–27.

vagy azok között a fiatalok között, akik az Iszlám Államhoz csatlakoztak, jómódú nyugat-európai szülők iskolázott gyermekei is voltak. Valószínű tehát, hogy itt az identitással, annak válságával kapcsolatos problémák is meghúzódnak, s ez azt mutatja, hogy bár a vallásosság meglehetősen nagyarányú és elterjedt az Európában élő muzulmánok körében (a nagy befogadó nyugat-európai országok közül a legalacsonyabb Franciaországban (33%), a legmagasabb Nagy-Britanniában (64%)), ez a vallásosság nagyon eltérő és sajátos formákat ölthet, és ölt is, különösen a fiatalok körében. Szüleik vallásosságával szemben, amelyik nagymértékben hagyománykövető még, s az eredeti szülőföldjükhöz és etnikai származásukhoz kötődik, a fiatal európai muszlimok hite immár „meg van tisztítva” ezektől a lokális kötődésektől, s a hagyomány helyett sokkal inkább textus, a Korán valamilyen olvasata vezérli. Szüleikkel ellentétben számukra a hit nem az életük valamilyen öröklött és készen kapott ténye, hanem egy olyan, tudatosan felvállalt identitáselem, amelyet újra meg újra meg kell erősíteni, ki kell nyilvánítani, valamiféle, ideológiailag is megalapozott cselekvési program keretében.⁵²⁰

S úgy néz ki, hogy a muszlim hitnek az a globalizált változata, amit bizonyos nyugat-európai mecsetekben, de többnyire inkább internetes portálokon hirdetnek, megnyugtató választ nyújt ezeknek a második generációs bevándorlóknak az önazonosság kínzó dilemmáira. Emiatt könnyebben rá lehet venni őket a radikális eszmékre, megnyerhetők a hit harcosabb változatainak, annál is inkább, mert a hitük, amennyiben tudatos választás vagy vállalatárgya, mindig ki van téve annak a veszélynek, hogy megrendül vagy egyenesen külső körülmények hatására

520 Bhikhu Parekh: *European Liberalism and the 'Muslim Question'*. In *Uó: A New Politics of Identity. Political Principles for an Interdependent World*. Palgrave Macmillan, New York, 2008, 99–129, 124–125. (Eredetileg a következő címmel jelent meg: Bhikhu Parekh: *Europe, liberalism and the 'Muslim Question'*. In Tariq Modood – Anna Triandafyllidou – Ricard Zapata-Barrero (eds.): *Multiculturalism, Muslims and Citizenship*. Routledge, London and New York, 2006, 179–203.)

szertefoszlik. Az identitásnak ez a vákuuma, ami egyszerre fakad a szélesebb társadalmi környezettől és a szülői kultúrától való elidegenedésből, s amit a nyugat-európai muszlim fiatalok valamiféle rögeszmésen felvállalt vallási identitással próbálnak kitölteni, magyarázza azt, hogy miért elsősorban a fiatalokat és nem pedig a szüleiket vonzza a terrorizmus. A „globalizált iszlám” az, ami összeköti egymással az identitásuk válságát mindenütt Európában megélő muszlim fiatalokat, s egyként a különféle terroristák csoportok karjaiba hajtja őket.⁵²¹ Az iszlám, amit ezek a terrorista csoportok hirdetnek, a halált nemcsak következmények nélkülivé, hanem az intellektuális elit sajátos kötelességévé is teszi, s emiatt különös vonzerővel bír az iskolázottak körében.⁵²²

És ezzel eljutottunk a második fontos problémához, a bevándorlók, pontosabban a bevándorló háttérrel rendelkező fiatalok társadalmi és *kulturális* integrációjához. Számos olyan jelzésünk van, hogy Nyugat-Európa egyes országaiban, s különösen Franciaországban ez a folyamat korántsem zökkenőmentes. Vég nélkül lehetne sorolni az idevágó példákat az elmúlt két évtizedből, de elégedjünk meg csupán eggyel, talán a legismertebbel és legkorábbi-val mindenik közül. 1989. október 9-én Ernest Chanière, a creili Gabriel Havez Kollégium igazgatója megtiltotta három muszlim lánynak, Fatimának, Leilának és Samirának,

521 Nemcsak a sajtóban, hanem a politikai elemzők körében is gyakori az az álláspont, miszerint a terrorcselekményeket a vahhabizmus ideológiája, s annak a szaúdi pénzekből finanszírozott nyugat-európai propagálása magyarázza. Túl azon, hogy ez a magyarázat az iszlám vallásnak egy egész irányzatát megbélyegzi, már csak azért is vitatható, mert amint azt Oliver Roy eléggé meggyőzően bizonyította, itt inkább az iszlámnak valamiféle globalizált változatával állunk szemben. Lásd: Oliver Roy: *Globalised Islam. The Search for a New Ummah*. C Hurst & Co Publishers Ltd, London, 2004.

522 Bhikhu Parekh: *European Liberalism and the 'Muslim Question'*. In Uő: *A New Politics of Identity*. Id. kiad. 126. Az Európában élő muszlimok helyzetének átfogó, szociológiai szempontú elemzéséhez lásd még Jytte Klausen alapos, adatokat és példákat egyaránt feldolgozó könyvét: *The Islamic Challenge. Politics and Religion in Western Europe*. Oxford University Press, Oxford, 2005.

hogy kendővel (*hidzsábbal*) a fejükön járjanak be órákra.⁵²³ A lányok ennek ellenére a következő reggelen mégiscsak kendővel a fejükön jelentek meg, dacára a ténynek, hogy még szüleik is igyekeztek őket erről lebeszélni. Úgy tudjuk, hogy a kendőt Daniel Youssouf Leclercq tanácsára viselték, aki akkoriban az úgynevezett Intégrité egyesület vezetője volt, egyben pedig a Franciaországi Muszlimok Nemzeti Szövetségének exelnöke. A lányokat végül is kiutasították az iskolából, s ezt 1996-ban további huszonhárom muszlim lány kizárása követte az Államtanács döntése alapján.⁵²⁴

Azt gondolhatnánk, hogy mivel itt egy egyszerű problémáról, egy ruhadarab viselésének a tényéről volt szó, az azóta eltelt közel harminc esztendő elegendő kellett volna legyen arra, hogy az ilyen típusú ügyek a francia társadalomban megnyugtató módon rendeződjenek. Csakhogy éppen ellenkező a helyzet: 2004 óta törvény tiltja a francia köztisztviselőkben a *hidzsáb* viselését, 2011-ben pedig az egész arcot elfedő fátyol (az ún. *nikáb*) viselését is betiltották. De ezzel együtt sajnos az ügy mind a mai napig nem jutott nyugvópontra. 2015 tavaszán például még azt is megtiltották egy kendőt viselő muszlim nőnek, Malek Layouninak, hogy gyerekével egy Párizs mellett ideiglenesen kialakított, felfújható játékokkal üzemelő vidámparkba belépjen. A szervezők arra hivatkoztak, hogy a szabályzat értelmében a parkból „a kutyák, az alkoholos italok és a vallási szimbólumok” ki vannak tiltva. A francia sajtó ugyan nem verte akkoriban nagydobra az ügyet, de 2015 májusában a *The New York Times* kétszer is cikkezett róla.

A probléma elvben végtelenül egyszerűnek tűnhet, elvégre mondhatnánk azt, hogy mindenki olyan ruhában jár, amilyenben csak akar: legalább akkora képzelenség, hogy a francia köztársaság tiltja a nőknek a

523 Az esettel kapcsolatosan lásd részletesebben: Seyla Benhabib: *L'affaire du foulard*. In Uő: *The Rights of Others*. Id. kiad. 183–198.

524 Az egész kendő-vitának, s az eset utóéletének nagyon részletes és kimerítő, bár sajátságos, egyszerre liberális és republikánus szempontok szerinti tárgyalását találjuk Cécile Laborde könyvében: *Critical Republicanism. The Hijab Controversy and Political Philosophy*. Oxford University Press, Oxford, 2008.

kendő viselését, mint az, hogy Irán iszlamista köztársasága viszont meg kötelezi őket erre. Ami mégis ilyen reménytelenül bonyolulttá teszi, az a laicitás (*laïcité*) elve Franciaországban. Itt nem egyszerűen egyház és állam elválasztására kell gondolni, hanem sokkal inkább a köztársaság radikális vallástalanításának igényére: Franciaországban a közsféra intézményeiben vallási szimbólumok viselése tilos. A laicitás elve tehát inkább egyfajta általánosabb értelemben vett morál- és társadalomfilozófia, elveknek és meggyőződéseknek olyan komplex együttese, ami Franciaországban a tolerancia eszményének legközelebbi hasonmása, ha ugyan nem egyenesen az alternatívája. A laicitást egy 1905-ből származó törvény írja elő még a harmadik köztársaság idejéből, de a köztársaság radikális vallástalanításának igénye jóval korábbi. Gondoljunk csak arra, hogy már az első köztársaság a katolikus (gallikán) egyházzal s egyáltalán a vallással való szembenállásban fogant még a nagy francia forradalom idején.⁵²⁵

Ez a példa (és az ilyen példák számát, mint már volt szó róla, vég nélkül lehetne szaporítani) három dolgot is megmutat számunkra. Először is azt, hogy bármennyire meglepő is legyen, de amikor a nyugat-európai politikus, mint pl. Merkel asszony, a befogadó társadalom „értékeire” hivatkozik, akkor az nem szimpla demagógia. Valóban az a helyzet, hogy a nyugati, befogadó társadalmakban léteznek bizonyos, többé-kevésbé általánosan elfogadott értékek, még ha ezeket nehéz is a maguk során tetten érni. De többnyire megjelennek az alkotmányokban, a tételes törvényekben, írott szabályzatokban, és olyan íratlan konvenciókban, amelyek az emberek társas életét, egymáshoz való viszonyát a mindennapokban szabályozzák. Például szinte minden európai állam alkotmánya tartalmaz egy ún. „egyenlőség-klauzult”, ami kimondja, hogy az adott állam polgárai egyenlőek egymással nemre, fajra, felekezetre stb. való tekintet nélkül. Ez többek között azt jelenti, hogy az európai társadalmakban a nemek közötti egyenlőség egy alapvető érték, s hogy a nők mindenféle negatív diszkriminációja tilos.

525 Uo. 7.

Másodszor is azt mutatja, hogy a kulturális integrációval kapcsolatos problémák mindig akkor merülnek fel, amikor a bevándorló közösségek olyan követeléseket fogalmaznak meg, vagy olyan szokásokat, hagyományokat próbálnak megőrizni Nyugat-Európában (legyenek ezek vallásiak, nemzetiek vagy törzsi eredetűek), amelyek a befogadó országokban a társadalmi érintkezés írott vagy íratlan szabályaival, a politikai kultúra hallgatóságos vagy törvényekbe foglalt normáival ellenkeznek. Legvégül pedig megmutatja azt is, hogy a többségi társadalom és a bevándorló közösségek közötti kompromisszumok azért születnek meg olyan nehezen (ha egyáltalán megszületnek), mert ezek a viták többség és kisebbség között, ellentétben mondjuk a filozófiai vitákkal, nem a légtüres gondolati térben zajlanak, hanem konkrét társadalmakban, amelyek már kialakult és megszilárdult politikai hagyományokkal rendelkeznek. Franciaországban sem lehetett (és tulajdonképpen ma sem lehet) a kendő-vitában a laicitás jellegzetesen francia elvét megkerülni, noha ez a politikai alkut eleve lehetetlenné tette (és teszi).

Nyilván a legegyszerűbb azt mondani (s az angolszász világban gyakoriak is az ilyen hangok), hogy a kendő betiltása a laicitás nevében a toleranciának túllontúl szűkeblű értelmezését jelenti, s hogy morálisan védhetetlen, politikailag pedig kontraproduktív restrikció. De ha belegondolunk, tulajdonképpen nem sokkal jobb a helyzet a tolerancia klasszikus elvével, azaz a vallási türelem eszményével sem, tekintetbe véve, hogy ez a társadalmainkban egy olyan felfogásban, s egy olyan intézményi feltételrendszer mellett működik, ami különösen a frissen betelepülő muszlimok többsége számára történetileg idegen és emiatt végső soron talán érthetetlen is. Ez korántsem akarja azt jelenteni, hogy abból, amit Bernard Lewis az iszlám „politikai kultúrájának” nevez, teljességgel hiányozna a vallási türelem bárminő eszménye, vagy hogy történeti értelemben a tolerancia idegen lenne a muszlim társadalmaktól. Éppen ellenkezőleg: a múltban a muszlimok a keresztényeknél sokkal toleránsabbak voltak, nemcsak más vallásokkal, hanem a saját vallásuk sokszínűségével szemben

is. A nyugati keresztény középkorban a vallási okokból történő mézárások, tömeges kitelepítések gyakoriak voltak; a muzulmán világban ritkák és atipikusak. Igaz, hogy a muszlim birodalmak nem muzulmán alattvalói meg voltak fosztva bizonyos jogoktól, de a helyzetük mégis összehasonlíthatatlanul jobb volt, mint a hitetleneké vagy az eretnekeké a keresztény birodalmakban.⁵²⁶

Így például az Oszmán Birodalomban (történetileg ez a legutolsó ezeknek a birodalmaknak a sorában) a nem muszlim közösségek (vagyis keresztények és zsidók) ún. „milletekbe” tömörültek, s lehetőséget kaptak rá, hogy saját ügyeiket maguk igazgassák. Begyűjtötték a közösség tagjaitól az adókat, végrehajtották saját törvényeiket. Maguk a közösségek működtették és tartották fenn az iskoláikat, szabályozták saját törvényeikkel az élet és az emberi tevékenység olyan területeit, mint a házasság vagy az örökösödés. Könnyedén előfordulhatott tehát az a helyzet, hogy ugyanabban az utcában élő három különböző hitű ember hagyatékát halála után háromféleképpen osztották el, ha egyikük muszlim, a második zsidó, a harmadik pedig keresztény volt. Ugyanígy: a zsidót megvádolhatták, ha a szombatot megsértette, vagy az engesztelés (a böjt) napján (Jom Kippur) evett; a keresztényt nem. A keresztényt letartóztathatták és bebörtönözhatték, ha második feleséget vett magának; a muszlimot nem. Hasonló megfontolásokból zsidók és keresztények fel voltak mentve bizonyos muzulmán előírások megtartása alól. Ehettek, akár nyilvánosan is, Ramadán idején. Készíthettek, árusíthattak és fogyaszthattak bort, amíg azt csupán saját közösségeikben tették. Az Oszmán Birodalom levéltáraiban található néhány dokumentum azt a kérdést is tárgyalja, hogy miként lehetne elejét venni annak, hogy keresztény vagy zsidó esküvőkön részt vevő muszlimok bort igyanak. Az az egyszerű és kézenfekvő megoldás, hogy teljességgel megtiltsák a bor fogyasztását, úgy néz ki, senkinek sem jutott eszébe.⁵²⁷

526 Lásd erről részletesebben: Bernard Lewis: *Faith and Power. Religion and Politics in the Middle East*. Id. kiad. 185.

527 Uo. 187.

Nem a tolerancia elve vagy gyakorlata idegen tehát az iszlám politikai kultúrájától, legalábbis, ha történetileg nézzük a kérdést, hanem az az elvi és intézményi *feltételrendszer*, amelyek között ez a mai nyugati társadalmakban működik. A millet-rendszert máig sok nyugati politikai gondolkodó a modern tolerancia történeti előképének tekinti.⁵²⁸ Csakhogy, miként azt Michael Walzer a toleranciáról szóló könyvében elég meggyőzően bizonyította (összehasonlítva a millet-rendszert, s egyáltalán a premodern, többnemzetiségű, autokratikus birodalmak által működtetett autonómiák rendszerét a tolerancia mai, a liberális társadalmakban honos rendszereivel), lényegi különbség van a tolerancia premodern és modern formái között: az előbbi közösségekre, az utóbbi *egyénekre* vonatkozik.⁵²⁹ John Locke híres tolerancialevele óta számunkra, európaiak számára a tolerancia melletti legfontosabb érvet az egyén lelkiismereti szabadságára való hivatkozás szolgáltatja. A tolerancia melletti egész érvkészletünk ezért máig az egyéni *szabadság* elvén működik.⁵³⁰

Ez az oka annak, írja Bernard Lewis, hogy amikor a muszlim bevándorlók megérkeznek Európába, úgy érzik, hogy nem teljesülnek bizonyos elvárásaik. Meggyőződésük, hogy megilleti őket a toleranciának legalább az a foka, amelyet a múltban a nagy muszlim birodalmak a keresztényekkel szemben tanúsítottak, csakhogy az elvárásaik és a tapasztalataik között nagyok a különbségek. Az európai országokba érkezve ugyanis az elvárásaikhoz képest többet és

528 Például az iowai egyetem néhai professzora, Vernon van Dyke, aki egyenesen a kisebbségi jogok modern formáját is megalapozni képes fontos történelmi precedensként tekint rá. Lásd: Vernon van Dyke: *Human Rights, Ethnicity and Discrimination*. Greenwood, Westport, 1985, 74–75. Hasonlóképpen kezeli Will Kymlicka a multikulturalizmusról szóló, 1995-ös könyvében: Will Kymlicka: *Multicultural Citizenship*. Id. kiad. 156–158.

529 Michael Walzer: *Five Regimes of Toleration*. In Uő: *On Toleration*. Yale University Press, New Haven and London, 1997, 14–36.

530 John Locke: *Levél a vallási türelemről*. Ford. Halasy Kun József. In Uő: *A vallási türelemről*. Stencil Kulturális Alapítvány, Budapest, 2003, 194–251.

kevesebbet is kapnak. Többet, mert elméletileg (de többnyire gyakorlatilag is) egyenlő politikai jogokban, egyenlő munkavállalási lehetőségekben, szólás- és gondolatszabadságban, munkanélküli segélyben és egyéb szociális juttatásokban részesülnek, azaz ellentétben az egykori muszlim birodalmak keresztény vagy zsidó alattvalóival, ők a többségi lakosokkal egyenjogúak. Kevesebbet, mert a nyugati, egyszerre szekuláris és liberális politikai rendszerekben a muszlim közösségek nem kapják meg az autonómiának, vagyis a kollektív kulturális önrendelkezésnek azt a formáját, amely a muszlim birodalmakban hagyományosan a keresztényeket és a zsidókat megillette. Azzal szembesülnek tehát, hogy a muszlimok nem rendelkezhetnek a modern, szekuláris és liberális államban ugyanezzel a jogi és társadalmi függetlenséggel.⁵³¹

És ez a helyzet prózai és kevésbé prózai kérdések sokaságát veti fel. Szabad-e egy Franciaországba vagy Németországba érkező bevándorlónak a családját is magával hoznia? Mi számít pontosan családnak? Élhet-e a családegyesítés jogával abban az esetben is, ha otthon több felesége van? Kiterjeszthető-e az esetleges pozitív elbírálás a neki járó segélyekre és juttatásokra is? Stb. De a legérdekesebb kérdést alighanem mégis Rowan Williams, Canterbury egykori érseke vetette fel (bár ő ezt távolról sem kérdésként, hanem javaslatként fogalmazta meg), amikor előbb a BBC élő adásában, majd a londoni Királyi Bíróság (Royal Courts of Justice, azaz a Legfelsőbb Bíróság és Anglia és Wales Fellebbviteli Bírósága) előtt 2008. február 7-én, csütörtökön tartott előadásában azt mondta, hogy a Britanniában letelepült muszlim közösségek számára lehetővé kellene tenni, hogy bizonyos típusú vitás ügyekben (különösen családjogi kérdésekben) az iszlám jog, a saría alapján döntsenek.⁵³² Felszólalásával akkoriban sokfelé döbbenetet és megütközést keltett, s többen, kü-

531 Lásd Bernard Lewis: *Faith and Power. Religion and Politics in the Middle East*. Id. kiad. 186–187.

532 Az egykori érsek beszédét lásd itt: <http://rowanwilliams.archbishopofcanterbury.org/articles.php/1137/archbishops-lecture-civil-and-religious-law-in-england-a-religious-perspective>.

lönösen konzervatív oldalon, társadalmi összeomlásról, Anglia alkonyáról beszéltek.

Bár az egykori érsek javaslata első hallásra ártalmatlannak tűnik, s valóban a toleranciának egy tágabb vízióját jeleníti meg, egy olyat, ami egyértelműen emlékeztet a türelemnek arra a formájára, amelyet keresztény és zsidó közösségek egykoron a muzulmán birodalmakban élvezhettek, rögtön egy sor kérdés szegezhető vele szembe. A legfontosabbakat ezek közül Matthew Parris, a *The Times* kolumnistája és egykori konzervatív parlamenti politikus mindjárt az előadás után két nappal a lap 2008. február 9-i számában meg is fogalmazta. Joggal kérdezhetjük például, írta, hogy mennyire önként vetik magukat alá a muszlimok a sariának, s akaratukat a közösségük menyenyiben tartja tiszteletben? Szabadon kiléphetnek-e saját közösségükből? A tagok beleegyezése vajon egyhangú, önkéntes, valóságos és teljes-e? Szerepe van-e itt bármiféle kényszernek? Mi történik a gyerekekkel? Ki képviseli őket, és milyen lehetőségük van a későbbi kilépésre? (Nem mintha ezeket a kérdéseket maga az érsek is ne tette volna fel magának: mondja is, hogy a családjognak a saría hatálya alá való rendelése elvben komoly korlátozásokkal járhat a nők helyzetére és szabadságára nézve.)

Mindezek azonban, bármennyire is fontos kérdések legyenek, jelentőségüket tekintve eltörpülnek a Williams érsek javaslata által támasztott legfőbb nehézség mellett – bárha áttételesen maguk is a világi, szekuláris törvény és a saría közötti leglényegibb ellentmondásra mutatnak rá. Több muszlim hozzászóló azt hozta fel Parris ellenében, és a javaslat védelmére, hogy a tételes brit törvények és a saría között több ponton is megfelelés van. Ez persze nem kizárt, bár tegyük hozzá, hogy a családjogban vagy az örökösödési jogban, az özvegyek jogállását s.í.t. tekintve nagyok a különbségek. De mindezekén túl mégis van egy lényegi különbség közöttük. Míg a saría a Koránban nyeri el igazolását (lett légyen egyébként bármennyire is kiszolgáltatva az értelmezésnek), addig a brit törvényeket részint az alsóház alkotja meg, részint a felsőfokú bíróságok precedensértékű döntései alapozzák meg. Vagyis szekuláris

eredetűek, a hagyomány vagy a többség akarata szentesíti őket. A demokratikus rendszerek egészére (és nem csak a demokratikus államok jogrendjére) érvényes igazság, hogy a közakarat és nem valamiféle szakrális vagy egyházi autoritás legitimálja őket. A törvényt azok *közmegegyezése* és *beleegyezése* legitimálja, akiknek az a kötelességük, hogy engedelmeskedjenek neki.

Persze igaza lehet Canterbury egykori érsekének abban, hogy noha a saría elvben Isten örök és változatlan törvénye, mégis egységes kodifikációja: állandóan aktualizálni kell, s ebben az aktualizálásban vagy alkalmazásban a személyes értelmezés (*idzstihád*) sokat nyom a latban. A saría a maga legitimitását ugyan nem az emberi döntésekből, preferenciákból vagy szavazatokból meríti, hanem abból a meggyőződésből, hogy Isten akaratát tükrözi, de valamiképpen mégis „befejezetlen”, amennyiben a precíz és kodifikált formáját keressük. A saría hatályát elismerni tehát, mondja Williams, nem annyira azt jelenti, hogy elismerjük egy egységes és végérvényesen kodifikált jogrend hatályát, mint inkább azt, hogy elfogadjuk az igazságszolgáltatásnak egy olyan módszerét, amely a kinyilatkoztatott szövegen alapul. S ha a Korán különféle előírásai nem is képezhetik vita tárgyát, de a saría elfogadása mégis feltételezi a hívő részéről a beleegyezést (*consent*) vagy az engedelmisséget (*submission*), annak szabad elhatározását tehát, hogy a közösség (*umma*) tagja legyen és maradjon.

Csakhogy, noha Williams érsek láthatóan hajlik az ellenkezőjére, vagy legalábbis hajlik arra, hogy a saría mögött is, a Korán értelmezésének vagy aktualizálásának viszonylagos szabadsága miatt, a beleegyezés valamilyen mögöttes motívumát pillantsa meg, a helyzet az, hogy az iszlám politikai kultúrájában sem a szabadság, sem pedig a beleegyezés nem játszik különösebben jelentős szerepet, s ezt a tényt az érsek is csak nehézségek árán tudja megkeverülni. Leginkább abból látszik ez, hogy kénytelen felváltva és szinonimákként használni a beleegyezés és a behódolás szavakat. Holott már maga az *iszlám* név is egyszerűen csak meghódolást jelent. Az *iszlám*, csakúgy, mint a *szalm* és a *szálám*, vagyis a „meghódolás”, a „békesség” és a

„biztonság” szavak, mind a *szalima* ígére mennek vissza, amelynek elsődleges jelentése biztonságban, sértetlennek vagy feddhetetlennek lenni, de származékos formájában „meghódolást” jelent. A *muszlim* az, aki meghódolt Isten előtt, megadta magát, s így tett szert biztonságra. „E szótörténeti útvesztő mélyén olyan társadalomlátomás, a társadalom előnyeinek olyan felfogása rejlik, amely fölötté távol áll mindattól, ami valaha is uralkodott a modern Európában”, írja Roger Scruton.⁵³³

S ez a tény korántsem mellékes. Mert az, hogy a nyugati vagy európai ember szekuláris politikai kultúrája és az iszlám politikai kultúrája között éles különbségek vannak, nem csupán az Európába érkező bevándorlók kulturális integrációját nehezíti meg, amiben végső soron a kölcsönös tolerancia, s egyszersmind a tolerancia valamilyen közösen akceptált formája mégiscsak segíthet, hanem legalább ekkora, ha nem nagyobb kihívást jelent a közös európai jövőnk szempontjából létfontosságú *politikai* integrációjukra nézve is. Vannak viszonylag megbízható szociológiai felmérések, amelyek ilyen tekintetben meglehetősen nyugtalanító képet festenek. Így például a Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung egyik, 2013-as felmérése szerint az Európában (pontosabban a vizsgált hat országban: Németországban, Franciaországban, Hollandiában, Belgiumban, Ausztriában és Svédországban) élő muszlimok több mint 60%-a számára a vallásos előírásoknak nagyobb a jelentősége, mint a világi törvénynek, és háromnegyedük elutasítja a vallásos pluralizmus eszméjét magán az iszlám valláson belül.⁵³⁴ (A keresztény válaszolók esetében ez az arány mindkét esetben 10 és 20% között mozog.) Kérdés tehát, hogy miként fogja Németország (vagy bármelyik más európai

533 Roger Scruton: A nyugat és a többi; A globalizáció és terrorveszély. In Uő: *A nemzetek szükségességéről*. Id. kiad. 7–153, 8.

534 A felmérés módszertanával kapcsolatos tudnivalókat lásd itt: <https://bibliothek.wzb.eu/pdf/2013/vi13-102.pdf>. A felmérés eredményeiről itt lehet tájékozódni: https://wzb.eu/sites/default/files/u6/koopmans_englisch_ed.pdf.

ország) politikai értelemben integrálni olyan emberek tömegeit, akiknek a szemében a világi törvény a vallási előírásoknál csekélyebb jelentőséggel bír. Miként lesznek ők egy szekuláris politikai közösség aktív és elkötelezett tagjai, miként lesznek egyáltalán egy szekuláris állam lojális polgárai.⁵³⁵

Ezt a helyzetet s ennek a helyzetnek a látszólagos kiúttalanságát maga Angela Merkel is elismerte (jóval a 2015-ös menekültválság előtt), amikor 2010 októberében a Kereszténydemokrata Unió (CDU) ifjúsági gyűlésén úgy fogalmazott: „a multikulturális társadalom építéséről szóló kísérlet megbukott”. Azt értette alatta, hogy a bevándorlók (elsősorban a törökök) integrációjának az a modellje, amivel Németország gyakorlatilag a múlt század 60-as éveit óta kísérletezett, nem váltotta be a hozzá fűzött reményeket. Hasonló szellemben nyilatkozott (nyilván saját országának vonatkozásában) nem sokkal később (2011. február 10-én) Nicolas Sarkozy akkori francia államfő egy televíziós interjújában, s rá két napra a brit kormányfő, David Cameron is. Mindez már csak azért is figyelemre méltó, mert az említett országokban az integrációnak nagyon különböző modelljei működtek. Ha tehát ezek a modellek egyként megbuktak, ha az integráció helyett valóban kialakultak az ún. „párhuzamos társadalmak”, akkor a nyugat-európai, befogadó országok ma valóban nehéz helyzetben vannak: ti. ki kell alakítaniuk az integrációnak egy, az eddigiektől eltérő, hatékonyabb modelljét, olyan körülmények között, hogy a többségi lakosság türelme a nehézkes, árnyalt és időigényes megoldások, a talán éveken vagy évtizedeken át elhúzódó konstruktív társadalmi viták iránt egyre inkább elfogyóban van.

535 A bevándorlók politikai integrációjával kapcsolatos egyik legátfogóbb munka, amelynek a felvetései és kérdései a közben eltelt bő tíz esztendő ellenére sem évültek el: Ruud Koopmans – Paul Statham, Marco Giuni – Florence Passy: *Contested Citizenship. Immigration and Cultural Diversity in Europe*. University of Minnesota Press, Minneapolis, London, 2005. Külön figyelmet érdemel a negyedik fejezet: *Minority Group Demands and the Challenge of Islam*, 146–179.

A kultúrák közötti párbeszéd: érvek, elvi keretek, feltételek

Azon kevés szerző közül (az Európában élő muzulmán szerzőket, egyetemi oktatókat, kutatókat is ideértve), akik az elmúlt két évtizedben komoly figyelmet szenteltek ezeknek a kérdéseknek, a legismertebb név minden bizonnyal a Bhikhu Parekhé. Jómaga, azon túl, hogy a politikai filozófia elismert professzora, egyszersmind munkáspárti tagja a Lordok Házának is. Nevéhez fűződik a 2000-ben közzétett ún. *Parekh Report (Report of The Runnymede Trust Commission on the Future of Multi-Ethnic Britain)*,⁵³⁶ de nevéhez fűződik jó néhány olyan előadás, elemzés, tanulmány, kötet, amelyeket a multikulturalizmus és az interkulturális párbeszéd elvi és gyakorlati problémáinak szentelt. Az először 2000-ben közreadott, majd 2006-ban újra kiadott, multikulturalizmusról szóló könyvének 9. fejezetében részint azt állítja, hogy amikor a fentiekhez hasonló mély kulturális különbségekről van szó, mindenképpen szükség van a felek közötti társadalmi párbeszédre (ami természetes), részint viszont azt, hogy az ilyen vitákban a többségi társadalmat és a politikai rendet legitimáló végső politikai alapértékek nem segítenek (ami viszont már vitatható).⁵³⁷

Parekh legfontosabb ellenérve az ilyen politikai alapértékekkel szemben, hogy ezek a többségi társadalom tagjai között sem általánosan elfogadottak: miért követelnénk meg tehát a tiszteletüket a bevándorlóktól? Tévedés azt hinni, állítja, hogy a nyugati liberális társadalmakban az emberi jogok eszméjének, az egyenlőség eszméjének vagy valami hasonló politikai értéknek vagy eszmének általános lenne az elfogadottsága. Egy liberális társadalom nem minden tagja liberális, s a köztünk élő rasszisták számára az egyenlőség egészen biztosan nem kívánatos érték.

536 Bhikhu Parekh: *The Future of Multi-Ethnic Britain. Report of the Commission on the Future of Multi-Ethnic Britain*. Chair: Bhikhu Parekh. Profile Books, London, 2000.

537 Bhikhu Parekh: *Logic of Intercultural Evaluation*. In Uő: *Rethinking Multiculturalism*. Palgrave-Macmillan, New York, 2006, 264–294.

Bárhogyan is legyen, mondja, ezekben a vitákban lehetőleg tehát ne hivatkozzunk politikai értékekre. Bár Parekh érvelése eléggé meggyőzően hangzik, s természetesen igaz lehet az is, hogy egy liberális társadalomnak nem minden tagja liberális (még a konszolidált, nagy hagyományú nyugat-európai demokráciákban sem szokta a liberális pártok támogatottsága meghaladni a 20%-ot), mégis rögtön ellene lehetne vetni, hogy a liberális társadalom elfogadottságát többek között éppen az a tény adja, hogy tolerálja a nem liberális álláspontokat is. Azaz a liberális társadalom éppen azért liberális, mert egyik alapvető értéke, jelesül a *tolerancia* vagy a türelem elve vonatkozik az illiberális nézetekre és véleményekre is. (Ha egy liberális társadalomban csak liberális emberek élnének, akkor az nem liberális lenne, hanem – minden valószínűség szerint – diktatórikus.)

Parekh álláspontjával szemben tehát azt lehetne felhozni, hogy ezekben a vitákban éppen azért lehet és kell bizonyos politikai értékekre hivatkozni, mert ezek nélkül, azaz bizonyos politikai elvek és eszmények intézményesítése nélkül, elképzelhetetlen maga a demokratikus vita. Ilyen elvek vagy eszmények intézményesítése nélkül nem demokratikus vita zajlana társadalmainkban, hanem állandó konfliktus. Éppen ezért ezek soha nem képezhetik demokratikus alku tárgyát többség és bevándorló kisebbség között, hacsak nem akarjuk magának a konstruktív párbeszédnek a lehetőségét felszámolni. Az egyik ilyen elv, amint arról fentebb is szó esett, a tolerancia elve. Nyilván a türelem elve támaszthat többség és kisebbség soraiban nagyon különböző elvárásokat, s nyerhet akár az egyes közösségeken belül is eltérő értelmezéseket, de az, hogy minden konstruktív társadalmi vitához szükség van kölcsönös türelemre, önmagában aligha lehet vita tárgya. Egy másik elv lehetne a beleegyezés szintén már többször emlegetett elve. Visszatérve a Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung felmérésére: számunkra éppen azért olyan riasztóak a felmérés által szolgáltatott adatok, mert mi Európában megszoktuk, hogy a törvényt a közakarat, nem pedig valamilyen vallási előírás igazolja. S végül pedig egy harmadik, s talán mind közül a legfontosabb elv lenne

a szabad és nyilvános vita elve, amelyet egyébként Giovanni Sartori a demokráciáról szóló, méltán híres könyvében egyenesen úgy említ, mint minden demokratikus állam végső legitimációs elvét. Bármelyek is legyenek egy demokratikus rendszerben a szabad és autonóm véleményalkotásra leselkedő veszélyek (propaganda, indoktrináció, manipuláció, befolyásolás), de vita és szabad véleménycsere nélkül elképzelhetetlen, hogy a közvélemény valóban a köz véleménye legyen, márpedig „a demokrácia egész építménye végső soron a közvéleményre támaszkodik”.⁵³⁸

A demokrácia (minden demokrácia) megkülönböztető jegye, s egyben legitimitásának forrása, hogy bármi szabadon vitatható benne, s hogy ebben a szabad vitában elvben bárki megszólalhat. Tegyük talán hozzá, itt most a Charlie Hebdo elleni merényletre is gondolva, hogy a szabad vita elve a vallásos meggyőződésekre is kiterjed egy demokratikus államban. Ezt azért fontos újra meg újra hangsúlyozni, mert úgy tűnik, manapság hovatovább hajlamosak vagyunk megfélemedezni a vallási türelem eszméjének eredeti értelméről. Arról tudniillik, hogy a tolerancia eredetileg korántsem kötelezett bennünket mások hiteinek kritikátlan elfogadására és helyeslésére. Amire kötelezett, az csupán mások lelkiismereti szabadságának a tiszteletben tartása volt, és a két dolog messze nem ugyanaz: én minden további nélkül gondolhatom mások hitéről azt, hogy kárhózas: csak azt nem akadályozhatom meg, hogy mások saját akaratukból szabadon elkárhozzanak. Ha tehát mi úgy gondoljuk, hogy a Charlie Hebdo karikatúristái maguknak keresték a bajt, hogy provokatívak voltak, hogy a szabad beszéd, amennyiben az a karikatúra vagy a vallási izgatás formáját ölti, ártalmas és ezért tiltandó, hogy a politikai korrektség kedvéért a szabad beszédet az erkölcsileg helyeslendő dolgok körére kellene korlátozni, akkor volta-képpen máris megtagadtuk az egyik legfontosabb demokratikus eszményünket, a szabad és nyilvános vita elvét.

538 Giovanni Sartori: *Demokrácia*. Ford. Soltész Erzsébet. Osiris Kiadó, Budapest, 1999, 51.

Nem az a kérdés tehát, hogy léteznek-e olyan politikai elvek vagy eszmények (az érték szó itt talán nem a legmegfelelőbb), amelyekre a bevándorló közösségekkel folytatott vitákban hivatkozhatunk, hanem inkább az, hogy melyek ezek, s hogy a viták során az említett elvek vagy eszmények milyen értelmezést nyernek. Teljesen nyilvánvaló, hogy a nyugat-európai demokratikus rendszerekben is léteznek olyan eszmék vagy elvek, amelyek – bár valószínűleg hajlamosak vagyunk róluk azt gondolni, hogy elválaszthatatlanul összefonódnak a demokráciáinkkal – vitatható legitimitásúak. Ilyen lehet például a laicitás eszménye, bármennyire is mélyen gyökerezik történetileg a francia társadalomban. Másfelől viszont ugyanennyire igaz, hogy nem minden demokratikus eszmény vagy elv ilyen természetű: vannak tehát köztük olyanok, amelyek fölött nem vitatkozhatunk és alkudozhatunk egymással és másokkal, legfennebb a lehetséges vagy kívánatos értelmezéseik felől. Főként azokra kell itt gondolni, amelyekből a demokratikus rendszereink a végső legitimitásukat nyerik, s amelyek tehát nem tehetők mindenestől vita tárgyává, vagy legalábbis nem anélkül, hogy ezáltal politikai rendszereink legitimitását ne veszélyeztetnénk. Anélkül tehát, hogy politikai értelemben meg ne tagadnánk önmagunkat.

Ezeknek a vitáknak tehát, amelyeknek a hatékonyságával szemben Bhikhu Parekh egyébként nagyon határozott (és amúgy teljesen jogos) szkepszist táplált, talán éppen az lehet az egyik, látszatra csekély, a valóságban viszont annál fontosabb hozadéka, hogy segít megválaszolni a kérdést: kik vagyunk mi, európaiak? Azok az üres szólamok ugyanis, amelyekkel szokásosan ezt a kérdést agyon szoktuk csapni, mint például az, hogy az európai civilizáció keresztény, túl azon, hogy féligazságok, meglehetősen semmitmondók. Az európai civilizáció legalább olyan mértékben örököse ugyanis az antik görög és római civilizációknak, mint a zsidó-keresztény tradíciónak, de ez az állítás, még ebben a teljes vagy kikerekített formájában is meglehetősen felületes, különösen, ha a mai európai ember politikai kultúrájára próbáljuk meg azt lefordítani. Mondhatjuk persze, hogy a demokrácia görög találmány, de közben tudatában

kell lennünk annak, hogy a mi demokráciáink ma már csupán a nevükben hasonlítanak az antikvitás demokráciáira (és itt csak sokadik, bár persze nem lényegtelen szempont, hogy ezek rabszolgatartó demokráciák voltak). Ugyanígy, kérdés az is, hogy egészen pontosan mi lehet a kereszténységnek és a keresztény tanításnak a relevanciája a mai európai ember politikai létezésére nézve. Mert túl azon, hogy Európa országai egyre látványosabban szekularizálódnak, s ezzel párhuzamosan egyre csökken az egyházak közvetlen vagy közvetett befolyása a politikai életre, eleve kérdés (ha nem történetileg, hanem teológiaiilag nézzük a dolgot), hogy egyáltalán mi lehet a politikai relevanciája egy olyan vallásnak, amely eredetileg egyszerre volt apokaliptikus és – következésképpen – apolitikus.

A semmitmondó féligazságok helyett, az olyanok helyett, mint pl. a keresztény Európa eszméje, célszerűbb lenne tehát inkább az „európai társadalomfejlődést” szorosan nyomon követni (egy pillanatra beszéljünk úgy, ahogyan Bibó tette), és azonosítani azokat a politikai elveket vagy eszméket, amelyek ennek a sajátos történelmi evolúciónak az eredményei – s következésképpen bizvást nevezhetők európaiaknak vagy legalábbis európai eredetűeknek. Ezek a viták, amelyeket, még ha nagyon alacsony határfokkal és fölöttébb sporadikusan is, ma Európa folytat a bevándorlóival, talán éppen arra lesznek jók, hogy minket, európaiakat a politikai öndefiníciós gyakorlatainkban segítsenek, s annak eldöntésével, hogy mi az, ami fontos, és mi az, ami nem, végső soron talán politikai identitásunkban is megerősítsenek. Fel kell tennünk tehát, s meg kell válaszolnunk, elsősorban a magunk számára, azt a kérdést, amit szintén Huntington tett fel, bár kissé más értelemben, az Egyesült Államok vonatkozásában: kik vagyunk mi, európaiak?⁵³⁹ S a választ erre a kérdésre a helyzet jelenlegi állása szerint csak a másokkal, a bevándorlókkal folytatott konstruktív vitában találhatjuk meg, hiszen eleve a bevándorlás

539 Samuel P. Huntington: *Kik vagyunk mi? Az amerikai nemzeti identitás dilemmái*. Ford. Szabó László Zsolt. Európa Könyvkiadó, Budapest, 2005.

ténye volt az, ami ezt az eddig problémátlan vagy annak hitt politikai identitást alapjaiban megrengette.

A szabad vitát azonban, a párbeszéd lehetőségét s ennek leglényegibb feltételét, a szólás szabadságát ma, úgy tűnik, két oldalról is komoly veszély fenyegeti. Veszélyt jelent egyfelől a véleménynyilvánítás szabadságára Mohammed Bouyeri vagy Chérif és Saïd Kouachi, és egyáltalán mindenki, aki azt gondolja, hogy a leleplezést és a bírálatot, legyen jogos vagy jogtalan, öltse akár az izgatás vagy a karikatúra formáját, erőszakkal kell elhallgattatni. De ugyanilyen veszélyt jelentenek, tehetnénk hozzá hal-kan, a megrémült európai kormányok is, melyek cenzúrát készülnék bevezetni az interkulturális békesség kedvéért. Példa erre a gyűlöletbeszédet, vallási gyűlöletre való izgatást szankcionáló vagy szankcionálni kívánó büntetőjogi cikkelyek, törvények és törvénytervezetek egyre szaporodó száma. Egy kisebbség erőszakos kisebbségének arra irányuló akciója, hogy saját vallási hagyományainak tiszteletét akár erőszak árán is kikényszerítse, lényegét tekintve nem különbözik attól, amikor egy vallási hagyomány tiszteletét a törvény által akarjuk oktrojálni a többségre. Így vagy úgy, de mindkettő a vita megszűnéséhez vezet. Ez a multikulturalizmusnak olyan változata, amely egymás tabuinak kölcsönös tiszteletére „kényszerít”.

Ezek azonban a szabad vita útjában álló, mondhatni „külső”, kényszerítő tényezők, amelyek ugyan hatékony eszközei lehetnek akár hosszabb távon is a megfélemlítésnek, a felek eltántorításának, de magának a vitának az értelmességét nem kérdőjelezzik meg. Vannak azonban, s jelentőségüket tekintve az előbbieket messze túlhaladják, olyan „belső” természetű, szemléleti, gondolati vagy fogalmi beidegződések, amelyek nem csupán állandó félreértést szülnek a felek között, hanem egyáltalán magának a vitának a végső értelmét is megkérdőjelezzik. Ezek többnyire olyan elemei a mai nyugati politikai kultúránknak, olyan „állandói” a politikai gondolkodásunknak, amelyek fölöttébb vitatható legitimitásúak, még akkor is, ha többnyire úgy véljük, hogy elválaszthatatlanul összefonódnak a demokratikus kultúránkkal. (Hasonló elemeket nyilván az iszlám

politikai kultúrájában is találunk, de itt mindenekelőtt arra a kérdésre keressük a választ, hogy kik vagyunk mi, európaiak.) S miután legitimitásuk vitatható, akár alku tárgyát is képezhetnék a bevándorló közösségekkel folytatott párbeszédben. Többek között az ilyen elvekhez és eszmékhez való állhatatos és makacs ragaszkodás magyarázza azt is, hogy miért válik napjaink interkulturális párbeszéde gyakran, ahogyan mondani szokták, a süketek párbeszédévé, s miért van az, hogy a multikulturalizmus képtelen valóra váltani a hozzá fűzött reményeket.

Kétségkívül igaza van ugyanis Pierre Manent-nak, amikor azt írja, hogy a multikulturalizmus mai, nyugat-európai formája fölöttébb szűkkeblű, főként amiatt, mert az emberi jogi elfogultságai miatt a kulturális különbözöséget a „különbözőséghez való jog” formájában kívánja megerősíteni. Azaz a sokféleség tényét és értékét megpróbálja összebékíteni a jogegyenlőség nála alapvetőbb elvével. Ezt minden további nélkül nevezhetjük „emberi jogi fundamentalizmusnak” (ahogyan azt például Leszek Kołakowski is teszi), és legalább annyira szemellenzős és dogmatikus módon követjük ma Európában, mint az összes többi fundamentalizmust a maguk követői. Mert bár igaz lehet, hogy napjaink egyik fontos jelszava a „másság tisztelete” vagy a „különbözőség elfogadása”, de ezt az alapvetően helyes és tiszteletre méltó törekvést láthatóan úgy igyekszünk megalapozni és elfogadtatni, hogy a toleranciának vagy az elismerésnek ezt az igényét lefordítjuk az emberi jogok univerzalizmusának a nyelvére.

Azok, akik ma a különbözöséget ünneplik és úgy gondolják, hogy a modern társadalomnak ez a legörvendetesebb és legnemesebb vonása, rendszerint valami olyasmire hivatkoznak, mint „a különbözőséghez való jog”. S bár kétségkívül őszinte az a meggyőződésük, írja Manent, hogy a különbözőség érdekében cselekszenek, valójában pontosan az ellenkezőjét teszik: a társadalom homogenizálásához járulnak hozzá, hiszen a másságot az emberi jogok nyelvén fogalmazzák meg, azaz a különbözőség eszméjét a jogok eszméjébe rejtik. Vagyis a sokféleség tényét és értékét megpróbálják összebékíteni a jogegyenlőség nála alapvetőbb

elvével. Az Ember úgy jelenik meg itt, mint a jogok alanya, függetlenül attól, hogy az egyes, valóságos emberek ténylegesen hajlandók-e (vagy egyáltalán képesek-e) úgy tekinteni magukra, mint akik ilyen vagy olyan jogok hordozói. Ez szinte természetszerűleg következik az emberi jogok univerzalista, homogenizáló logikájából, mert azok magát az Embert, a csupasz, tulajdonságaitól megfosztott absztrakt emberi lényt illetik meg.⁵⁴⁰

Ez aztán egyfajta kulturális neurózist eredményez, egy olyasféle civilizációs tudathasadást, amikor ugyanazzal a szájjal hol azt mondjuk, hogy „minden különbséget tisztelni kell”, hol pedig azt, hogy „mindnyájan legyünk egyformák”. (A muszlim nők ugyan legyenek muszlimok, de ne járjanak *burkában*, azaz egész testet elfedő lepelben, mert az az emberi jogaikon tett erőszak, „mozgó börtön” – ahogyan, fölöttébb tanulságosan, nemrégiben valaki az Európai Parlamentben megjegyezte.) Gyakorlati eredménye viszont az, hogy láthatóan egyre kevésbé vagyunk képesek elfogadni mások különféle okokra visszavezethető másságát. Persze nem Pierre Manent volt az egyetlen, aki az elmúlt évtizedek egyre inkább multikulturálissá váló európai társadalmairól való töprengés során arra a következtetésre jutott, hogy az emberi jogi univerzalizmus óhatatlanul a társadalom nemkívánatos homogenizációjához, s a tényleges, valóságos kulturális különbségek felszámolásához vezet. Épp ellenkezőleg: egyre-másra születnek manapság az ilyen és hasonló felismerések. Tulajdonképpen már magát Williams érseket is, amikor megfogalmazta a muszlim joghatóságokra vonatkozó javaslatát, az emberi jogi univerzalizmus, s annak társadalmi homogenizáló hatásai miatt érzett aggodalom motiválta.

Bár a mondandóját sokan félreértették (s gyaníthatóan legtöbben eleve félre is akarták érteni), az érsek mindösszesen azt állította, hogy amennyiben a szabadságnak az alapvető emberi jogokba kódolt formája a szabadon választható identitások és magatartásformák

540 Pierre Manent: Az emberi jogok kinyilvánítása. In Uő: *Politikai filozófia felnőtteknek*. Id. kiad. 161–178, 161–162.

körét megengedhetetlenül szűkre szabja, akkor vitát kell nyitnunk a szabadság lehetséges értelmezéseiről. Mindközben azzal a feltevessel élt, hogy magukon a muszlim közösségeken belül is a szabadság eszményének a miénkéhez nagyban hasonló értelmezésére számíthatunk. Még ha ez utóbbi feltevése erősen vitathatónak is tűnik, abban talán mégiscsak igaza volt, hogy a szabadságnak az emberi jogokban történő értelmezése meglehetősen szűk keretek között enged teret az identitás kifejlésének, s emiatt az is valószínűsíthető, hogy a nyugati, befogadó társadalmak és a bevándorló közösségek közötti kompromisszumok megkötéséhez ez a fogalom alkalmatlan.

Ne feledjük ugyanis el, írja Manent, hogy a különbözőség (ha már ezt tekintjük a nyugati társadalmak egyik alapvető értékének) nem csupán az emberi jog fogalmával, hanem egy egészen más fogalommal is megtámogatható, egy olyannal, amelyik végső soron „teljesen ellentétes” a joggal: éspedig a „kötelességével”. Egy muzulmán például vélekedhet úgy, hogy nyilvánvalóan *kötelessége* neki jó muzulmánnak lenni, még akkor is, amikor egy nem muzulmán népesség körében él. „S határozottan úgy tűnik, hogy a muzulmán »másságot« jobban biztosítja az a meggyőződés, hogy kötelességünk muzulmánnak lenni, mint az, hogy jogunk van hozzá.”⁵⁴¹ Miként Abdullah sejk, az Egyesült Királyság Saria Tanácsának (Shariah Council of United Kingdom) egyik tagja mondta: „Nekünk, muszlimoknak kötelességünk a Korán és a Szunna szerint élni, még akkor is, ha úgy döntöttünk, hogy nem muzulmán országokban telepszünk le. Azt hiszem, hogy éppen a gyerekeinket és a minket érő nyugati befolyás miatt kell felelősséggel teljesítenünk ezt a kötelességünket. Könnyű ugyanis elhanyagolni a kötelességeinket szekuláris környezetben.”⁵⁴²

Az, hogy a befogadásnak, az elismerésnek és a tiszteletnek ezeket a nagyon is különböző, de a közgondolkodásban

541 Uo. 162.

542 Idézi Samia Bano: In Pursuit of Religious and Legal Diversity: A Response to the Archbishop of Canterbury and the “Sharia Debate” in Britain. *Ecclesiastical Law Journal*, 2008 (10):3, 283–309, 298.

mégis egymással reménytelenül összekeveredett imperatívuszait egyként az egyetemes emberi jogok nyelvezetének a segítségével kívánjuk igazolni, talán a legfőbb oka annak, hogy a befogadás tényleges társadalmi gyakorlata ma Nyugat-Európában, különösen pedig Franciaországban annyira sikertelen. Amióta csak demokratikus politikai közösségek léteznek, azaz legalábbis a görög antikvitás óta, ezek mindig a befogadás és a kizárás aktusai mentén szerveződtek: az athéninak szigorú törvényeik voltak arra nézve, hogy ki az, aki közülük való, és ki az, aki idegen. Ha viszont a befogadás imperatívuszát az emberi jogok univerzalista nyelvére fordítjuk le, akkor óhatatlanul arra a következtetésre jutunk, hogy *minden* másságot tisztelnünk kell, minden különbözőséget el kell ismernünk, és minden jövevényt humanitárius okokból be kell fogadnunk – ami nyilvánvalóan képtelenség. Ez egy olyan hatalmas, már-már elviselhetetlen erkölcsi terhet ró ránk (pontosan amiatt, mert az emberi jogok nyelvére, azaz erkölcsi fogalmakra fordítjuk le), ami elől újfent csak az emberi jogok eszméjéhez menekülünk. Azt mondjuk: elfogadlak téged, de csak akkor, ha olyan vagy, mint én; elfogadlak téged, mint a jogok alanyát, mint absztrakt emberi lényt. De ennek nyilván az az ára, hogy a te különbözőséged is csupán az emberi jogok által felkínált – meglehetősen szűkös – térben nyilvánulhat meg.

Amikor Bassam Tibi, szír származású német politikatudós, a göttingeni egyetem egykori tanára az mondja, hogy a kultúrák közötti párbeszédre egyaránt leselkedik a relativizmus és a fundamentalizmus veszélye, akkor egy olyan evidenciát fogalmaz meg, amit nem különösebben nehéz belátni. Abban is igaza van, hogy minden látszat ellenére a civilizációk közötti dialógus nem csupán a saját elefántcsonttoronyukba visszavonult értelmiségiek esztétizáló párbeszéde, s még csak nem is tét nélküli intellektuális terefe: inkább a konfliktus megoldásának az eszköze. A legfontosabb tétje tehát az, hogy miként lehetne kezelni az értékek körüli kulturális nézetkülönbségeket, hogy lehetne olyan „kulturaközi erkölcsiséget” kialakítani, ami lehetővé tenné a békés egymás mellett vagy egymással való élest. S minthogy ebben a párbeszédben mindkét

fél érvényesíteni próbálja a maga „életfilozófiáját”, ezért természetesen a konfliktusok is elkerülhetetlenek. Amiben Tibi álláspontja vitathatóbbnak tűnik, az inkább az a meggyőződése, hogy ebben a párbeszédben a nyugatnak úgymond mereven ragaszkodnia kellene értékeinek és normáinak (például az emberi jogoknak) az egyetemességéhez. Abban a pillanatban ugyanis, ahogy ezekről lemond, állítja, automatikusan a kulturális relativizmus álláspontját választja, s ez önrombolónak fog bizonyulni. Ekkor ugyanis a nyugat figyelmen kívül hagyja, hogy más civilizációkban, pl. az iszlamizmusban, vagyis a „vallási fundamentalizmusban” a neoabszolutizmus valamilyen formája látszik kialakulni. Szükséges tehát, hogy a kulturális pluralizmusnak határokat szabjunk, mert a pluralizmus erkölce nem egyeztethető össze sem a fundamentalizmussal, sem a relativizmussal.⁵⁴³

Csakhogyn legalább ilyen joggal mondhatnánk azt is, s Pierre Manent voltaképpen ezt is teszi, hogy a fundamentalizmus veszélye, értve alatta elsősorban a gondolkodás valamilyen szélsőségségét vagy hajthatatlanságát, éppen az abszolút mércékhez való ragaszkodásból fakad. Korunknak ez az emberi jogi fundamentalizmusa vagy „fanatizmusa” ugyanis, írja Manent, a politikának egy fölöttébb különös víziójával is társul, s a kettő együtt végképp lehetetlenné teszi, hogy a nyugati, befogadó társadalmak értelmes és termékeny vitát folytathassanak a bevándorló közösségeikkel. Az egyik következménye ugyanis ennek a fundamentalizmusnak, hogy mindenféle követelést – legyen az jogos vagy jogtalan, szóljon mellette a józan ész vagy csupán valami alkalmi gerjedelem – akkor tekintünk legitimnek, ha az lefordítható az emberi jogok nyelvére. Ez pedig többek között azért van, állítja (az amúgy liberális meggyőződésű) Manent, mert elfogadtuk a politikának egy különös vízióját, miszerint az egyes politikai cselekedetek csak akkor legitimek – sőt csak akkor érthetőek meg egyáltalán –, ha egy univerzális elvnek tudjuk azokat alárendelni, legyen ez az

543 Bassam Tibi: *Islam between Culture and Politics*. Palgrave, New York, 2001, 229.

egyéni jogok tisztelete vagy bármilyen más, végső, „erkölcsi” elv. Elfogadtuk tehát azt a nézetet, miszerint minden politikai cselekedet leírható kell legyen úgy, mint egy egyetemes elv alkalmazásának sajátos esete.

Ám ez a gyakorlat, állítja Manent, a politikának ez a „kantianus” víziója, az a törekvés, hogy mindenféle politikai cselekedetet egy végső, univerzális erkölcsi elvnek rendeljünk alá, a mi radikális politikai moralizmusunkat paradox módon nagyon hasonlónak teszi ahhoz, amit általában ennek ellentétének vélünk: a vallási fundamentalizmushoz. Hiszen ez utóbbi számára is egy emberi cselekedet csak akkor legitim, ha az Isten parancsolatait követi. S függetlenül attól, hogy milyen különbségek állnak itt fenn a végső, engedelmességre kényszerítő akarat vagy törvény értelmezésében, közös a két meggyőződésben az, hogy a legitim emberi cselekvés mindkettő számára valamilyen végső elvnek való feltétlen engedelmeskedést jelenti. Ami, teszi hozzá Manent, a politikai megállapodást nehezíti, ha ugyan nem lehetetlenné teszi, hiszen mindkettő megfosztja a politikai tárgyalást, a politikai deliberációt, nem csupán minden legitimitástól, hanem egyenesen minden indokától vagy értelmétől. Azt remélni ezek után, hogy létrejöhet valamilyen megállapodás azok között, akik csak „az Ember jogait” ismerik, s azok között, akik csak az „Isten parancsait”, merő illúzió.⁵⁴⁴

Következtetések: a „saría-vita”

Fölöttébb furcsa lenne, ha egy gondolatmenet, bármi is legyen a tárgya, ami a kérdéses probléma megoldását a nyílt és szabad vitában látja, megfellebbezhetetlen konklúziókkal végződne. Az alább következő észrevételek tehát nem annyira konklúziók, mint inkább tétova reflexiók egy olyan problémára, aminek a megoldását, ha egyáltalán, akkor csakis közös erőfeszítéssel találhatjuk meg. Az egyik ilyen konklúzió az lehetne, hogy szemben azzal, amit Bhikhu

544 Pierre Manent: *Democracy without Nations?* Id. kiad. 41–42.

Parekh állít, az európai emberek szekuláris politikai kultúrájának vannak közös elemei, s hogy a nyugat-európai politikai rendszereknek vannak bizonyos végső legitimáló alapértékei, bár hogy pontosan melyek ezek, és mi kell legyen a pontos értelmezésük, nyilván lehet vita tárgya. De ha egy demokratikus rendszert (sok más egyéb mellett) a nyilvános és szabad vita lehetősége legitimál (bármilyen szabadon vitatható benne, ideértve akár mások legszentebb, vallásos meggyőződését is), ha zavartalan működése megköveteli, éppen a szabad vita és a kölcsönös tolerancia érdekében, egyház és állam intézményes elválasztását (az állam nem szól bele polgárainak a hitébe: nem törvényesíti azt, s következésképpen nem is szankcionálja annak sérelmét), akkor minden olyan követelés, amely ezen elvek, eszmék és mechanizmusok ellen irányul, magának a demokratikus rendszernek a legitimitását és működését veszélyezteti. Nemigen van tehát ok arra, hogy a nyugati demokratikus rendszereknek miért kellene olyan követelést, szokást, hagyományt befogadniuk, eltérniük vagy pártolniuk, amely veszélyezteti magának a rendszernek a működését, vagy kikezdi annak legitimáló „értékeit”.

Másfelől viszont kétségtelenül igaza van Rowan Williams egykori érseknek abban, hogy semmire sem jó, ha megpróbáljuk „értékeinket” s emberi jogi fundamentalizmusunkat a bevándorlókra kényszeríteni, hiszen ezeknek számukra nincs különösebb értéke. Ha mégis megteesszük, az nem eredményez mást, mint „az állampolgári egyenlőség absztrakt, tehát üres formáját”. Annak ellenére, hogy az egyéni szabadság tartalmát bő kétszáz éve az elidegeníthetetlen emberi jogokban gondoljuk el, semmiféle olyan kényszerítő erejű filozófiai érvet nem találunk, ami azt bizonyítaná, hogy a szabadság állapota logikailag összefügg a természetes emberi jogokkal. Fölöttébb sajnálatos lenne, mondja az érsek, ha az emberi jogok elismerésével együtt járó vitathatatlan történelmi előnyök oda vezetnének, hogy az egyes személyeket csakis mint absztrakt szabadságok hordozóit lennének képesek felfogni, s ha a törvény funkcióját csupán ezeknek a szabadságoknak a szavatolására igyekeznénk korlátozni, tekintet nélkül azoknak a csoportoknak

a hagyományaira és sajátos csoporttudatára, amelyek a modern, plurális társadalmat alkotják. Az egyetemes emberi jogok eszméje által uralt európai politikai gondolkodásunk azon a feltevésen nyugszik, állítja, hogy a törvény az törvény; hogy mindenkinek ugyanazok a jogai, s hogy a kollektív identitásoknak vagy egyenesen a különálló joghatóságoknak az elismerése összebékíthetetlen a törvény uralmának nyugati elvéből fakadó hatalmas társadalmi és politikai előnyökkel.

Az érsek javaslataival mindezek ellenére mégiscsak van néhány probléma. Először is az, hogy – miként arról volt már szó korábban – szemben a tolerancia történelmi formáival, amelyek közösségekre vonatkoztak, a mai nyugati társadalmakban a tolerancia az egyénekre vonatkozik: azaz az egyéni, lelkiismereti szabadság értékét védi. A nyugati társadalmak dilemmája tehát javarészt abból az önellentmondó törekvésből származik, hogy egyszerre kívánják védeni a bevándorló közösségek sajátos hagyományait és az egyéni szabadságot. A kendő-vita kapcsán a franciák elsősorban azt nem értették meg, írja Seyla Benhabib, hogy a lányok egy olyan gesztust tettek, ami egy hagyományos muszlim közösségben elképzelhetetlen lett volna: kiléptek a nyilvánosság kizárólag férfiak számára fenntartott terébe, és nyíltan képviselték a muszlim identitást. Ha a francia állam nem viszonyul annyira mereven a gesztusukhoz, ez az első lépés lehetett volna a franciaországi muszlim közösségek – kétséggkívül hosszadalmas és fájdalmas – „protestantizációja” felé, hiszen az első jele volt az egyéni lelkiismeret felszabadulásának a közösségi nyomás alól. A Francia Köztársaság azáltal, hogy megtiltotta a lányoknak a vallási identitásuk nyilvános, a köztérben való képviselését, tulajdonképpen a saját szándékával fordult szembe.⁵⁴⁵

Másodszor azt a veszélyt hordozzák, s ennek a valószínű veszélynek kétséggkívül tudatában volt egyébként Rowan Williams is, hogy a bevándorlóknak a saját joghatóságaikhoz való jogának az elismerésével csupán a vallási,

545 Seyla Benhabib: *L'affaire du foulard*. In Uő: *The Rights of Others*. Id. kiad. 193.

kulturális, politikai elit hatalmát konszolidálnánk, s kiszolgáltatnánk a közösség sérülékenyebb tagjait, különösen a nőket a közösség elnyomásának. Samia Bano, aki már 2008-ban hosszú vitairatot közölt Rowan Williams beszédéről, a válópereket hozza fel példának. A saría egyik kikötése, mondja, hogy amennyiben egy nő válni akar, el kell fogadnia előzetesen a közvetítésnek és a békítésnek a kísérleteit. Csakhogy a békítésnek ez a nyelvezete eleve a hatalom dinamikáját testesíti meg, hiszen a nőnek arra az Isten által elrendelt kötelességére helyezi a hangsúlyt, hogy a családi viszonyok és a házasság lelke legyen. Voltak olyan esetek, állítja Bano, amikor a békéltetés emiatt pszichikai vagy fizikai visszaélésekhez vezetett: gyakran helyezték nyomás alá a nőket, s igyekeztek bennük felkelteni a bűntudatot vagy a szégyent.⁵⁴⁶ Olyan bizonyítékaink is vannak, teszi hozzá, hogy nem minden nő vett részt ezekben a békéltetési kísérletekben teljesen szabadon, hanem inkább csak a családjaik követeléseinek engedelmeskedtek, s néha még csak nem is értették magát a folyamatot. Továbbá olyan esetek is voltak, amikor tanúvallomásaikat a férjeik viselkedésével kapcsolatban nem fogadták el, s utóbb más férfiaknak kellett ezeket megerősíteniük. Ezért van az, írja Bano, hogy a békéltető bíróságok tevékenységével kapcsolatban a muszlim nők körében nem tapasztalható különösebb lelkesedés, hogy nem fogadják el fenntartások nélkül a saría alkalmazását, s nagy általánosságban úgy vélik, hogy az inkább az ellenőrzésük, semmint az igazságszolgáltatás eszköze.⁵⁴⁷ Távol attól tehát,

546 Szintén Bano 2012-ben végzett kutatásai szerint kb. 30 Saría Tanács (Shariah Council) működik az Egyesült Királyságban, ezek évente átlagosan 80–200 válóperben hoznak döntést. Lásd: https://www.reading.ac.uk/web/files/law/an_exploratory_study_of_shariah_councils_in_england_with_respect_to_family_law_.pdf; lásd még ezzel kapcsolatban: Tanya Walker: *Shari'a Councils and Muslim Women in Britain. Rethinking the Role of Power and Authority*. Brill, Leiden, Boston, 2017, különösen az *Introducing the The Shari'a Councils* című alfejezetet, 44–56.

547 2016-ban pl. több mint 300 Angliában élő, zömmel muszlim származású nő nyilvános petíciót írt alá, amelyben a Saría Tanácsok működése ellen tiltakoztak. Lásd: <https://www.opendemocracy.net/5050/pragna-patel/sharia-debate-who-will-listen-to-us>

hogy a problémás házasságuk valamilyen végső, vallási szabályozó elvének tekintenek a sariát, inkább úgy fogják fel azt, mint a kényelmetlen házasságtól való megszabadulás eszközt, valamiféle szükséges rosszat.⁵⁴⁸

Harmadszor pedig, s elvi értelemben talán ez a legnagyobb probléma Williams javaslatával, ha a bevándorló közösségeket valamiféle kulturális autonómiával ruháznánk föl, ha megadnánk nekik annak lehetőségét, hogy saját joghatóságaik legyenek, ez egyszerűen azt is jelentené, hogy saját demokratikus értékeinkről, például törvényeink és egyáltalán a törvényhozás szekuláris karakteréről lemondanánk. Érthető tehát, ha az angol igazságügyi miniszter, Jack Straw 2008-ban, miután egyre-másra láttak napvilágot az ország területén működő muszlim joghatóságok, békéltető bíróságok létezéséről szóló híradások, kénytelen volt nyilvánosan is kiállni és bejelenteni, hogy bár nincs olyan angol törvény, ami megakadályozhatná, hogy valaki a saria hatálya alatt éljen, feltéve, hogy ez nem ütközik az angol törvényekbe, de a saria ennek ellenére nem képezi részét Anglia és Wales törvényeinek. A tételes törvény hatálya kizárólagos, s emiatt a békéltető bíróságok döntései nem élvezhetik az angol bíróságok utólagos megerősítését.⁵⁴⁹ Miként ugyanis a Robinson–Wetherly szerzőpáros írja az érsek beszédéről szóló kritikai összegzésében: az angol állam nemcsak a politikai lojalitás kitüntetett tárgya, hanem törvényeknek és szabályoknak is komplex rendszerét testesíti meg. Az állam ebben a fel fogásban egyáltalán nem semleges, ugyanis a szabadság és egyenlőség eszményeit intézményesíti, s bár lehetővé teszi

548 Samia Bano: In Pursuit of Religious and Legal Diversity: A Response to the Archbishop of Canterbury and the "Sharia Debate" in Britain. *Ecclesiastical Law Journal*. Id. kiad. Részletesebben lásd még: Samia Bano: *Muslim Women and Shari'ah Councils. Transcending the Boundaries of Community and Law*. Palgrave Macmillan, New York, 2012, különösen a II. rész 7. fejezetét: Muslim Women, Divorce and Shari'ah Councils, 181–221.

549 Nyilván ilyesmiről szó sincs, sőt Bano szerint azokban az esetekben, amikor a felek polgári házasságban is éltek, a Saria tanácsok csak akkor mondják ki a válást, ha a polgári válóperek már lezárultak.

a polgárai számára vallási kötődéseik megjelenítését a civil társadalomban, de éppen a szabadság és az egyenlőség érdekében kizárja a különböző vallásos közösségek belső szabályrendszerének a törvény általi megerősítését. Ebben az értelemben az angol állam valóban „privatizálja” a vallást, anélkül azonban, hogy azt „marginalizálná”.

A lényeg tehát az, írják a szerzők, hogy a vallás privatizációja tűnik az egyetlen igazán alkalmas eszköznek arra, hogy a különféle vallási közösségeket egyforma tisztelettel kezeljük. Az egyenlő bánásmód az egyedüli helyes viszony a vallási törvény és a tételes törvény között. Ennek keretein belül aztán, távol attól, hogy marginalizálva lennének, az egyes vallási közösségek lehetőséget kaphatnak arra, hogy belső ügyeiket és tagjaik viselkedését saját erkölcsi normáik vagy törvényeik szerint szabályozzák, mindaddig, amíg a tagság bennük önkéntes, s amíg ezek a belső törvények nem ütköznek az ország törvényeibe.⁵⁵⁰ Ennek az érvelésnek a szellemében tehát úgy néz ki, hogy a legtöbb, amit jelen feltételek mellett a nyugati társadalmak a bevándorlóknak ajánlhatnak, az annak lehetősége, hogy szabadon követhessék hagyományos, vallási életformájukat a társadalmi, kulturális és egyéb szervezeteik keretében, anélkül, hogy az állam és a többségi politikai közösség rájuk kényszerítené a társadalmi szférában az akaratát, de egyszerűen csak annak lehetősége nélkül is, hogy maguk a többségi társadalmakra kényszeríthetnék saját akaratukat.

Az érseknek viszont pontosan az volt a problémája a vallás illetén „privatizációjával”, hogy ez a fajta, a törvény uralmára és a jogokra hivatkozó univerzalista, a felvilágosodás korából örökölt szemléletmód „gettósodást” és tényleges jogfosztást eredményezhet, s hogy a privatizációért a társadalmi kohézió és a politikai lojalitás területén fizetjük majd meg az árat. Eleve azt feltételezzük ezzel, mondja,

550 Simon Robinson – Paul Wetherly: *Secularism and the Accommodation of Religious Law: Reflections on Rowan Williams's Lecture*. In Max Farrar – Simon Robinson – Yasmin Valli – Paul Wetherly (eds.): *Islam in the West. Key Issues in Multiculturalism*, Palgrave Macmillan, New York, 2012, 65–78, 77.

hogy a politikai identitás meghatározásának a privilégiuma az állam kizárólagos monopóliuma, s hogy állampolgárnak lenni annyit tesz, mint az egyetemes törvények hatálya alatt élni egy szuverén államban, mégpedig úgy, hogy minden egyéb kapcsolatunk, elkötelezettségünk vagy másokkal való megállapodásunk a privát szférába és az egyéni döntés hatáskörébe tartozik. Csakhogy ez a politikai vízió, teszi hozzá, csupasz önmagában nemigen tűnik alkalmasnak arra, hogy napjaink társadalmainak komplex realitásával megbirkózzon: nem lehet jóhiszeműen azt mondani, hogy az állampolgárság, mint az egyenlő részvétel és az egyenlő felelősség absztrakt formája, alapja és kiteljesedése lenne minden egyéb társadalmi kötődésünknek és személyes motivációnknak. A veszélye az ilyen megközelítésnek éppen abban áll, hogy mit sem tud kezdeni az életünk közösségi vetületeivel, amelyeket ezért marginalizálni és privatizálni kénytelen, s ezzel egyszerűs mind a gettósodás veszélyét is megteremti. A személyes motivációinkat és társadalmi kötődéseinket egy ilyen társadalom természetesen tolerálja, mint az egyén magánügyeit, de soha nem lehetnek ezek a nyilvános törődés legitim tárgyai, azaz soha nem képezhetik annak a vitának a tárgyát, amit a bevándorlókkal a közös javakról és a közös társadalmi és politikai célkitűzésekről folytatunk.⁵⁵¹

Ez a vita, amit Canterbury egykori érseke – többé-kevésbé szándékosan – provokált, nyilván máig lezáratlan, bár nem kell szükségképpen annak maradnia. Kétségtelen, hogy szólnak érvek az álláspontja mellett, s hogy legalább annyi szól mellette, mint ellene. Akkoriban, amikor a beszédét megtartotta, sokan gyanúsították meg azzal, hogy a muszlim joghatóságokra vonatkozó javaslataival tulajdonképpen azt akarta sugalmazni, hogy a brit törvényhozást helyezzék vallási alapokra, s ezáltal az anglikán egyház befolyását kívánta volna erősíteni az államban. Holott

551 Az egész kérdéskörrel, annak elvi és gyakorlati nehézségeiről lásd Kathleen M. Moore jó áttekintését: *Britain's Fear of Shari'acracy*. In Uő: *The Unfamiliar Adobe. Islamic Law in the United States and Britain*. Oxford University Press, Oxford, 2010, 103–128.

mi sem állt távolabb tőle. Mindösszesen csak azt kérdezte, hogy vajon megférne-e elvben a közakarat által legitimált világi törvény a Britanniában élő muszlim közösségek azon jogával, hogy bizonyos belső ügyekben a sariát kövessék. Véleménye szerint igen, feltéve, hogy a törvény funkciójának nem „az állampolgári egyenlőség absztrakt, tehát üres formájának megteremtését tekintjük”. A világi törvény feladata nem az, mondta, hogy a különálló vallási közösségeket felszámolja valamiféle absztrakt egyenlőség és emberi jogi univerzalizmus nevében, hanem hogy az ilyen közösségek tevékenységét nyomon kövesse, hogy elejét vegye annak, hogy ezek a közösségek egymástól elszigetelődjenek, s az egyéni szabadságnak radikálisan eltérő értelmezését adják, valamint annak is, hogy tagjaikat olyan igazságtalanságok ériék, amelyekre utóbb nem kereshetnek nyilvános jogorvoslatot.

De ha el is utasítjuk a törvény egyetemes uralmának a nevében a különálló vallási joghatóságok eszméjét (ne felejtjük el, hogy az érsek a beszédében nemcsak muszlim, hanem ortodox zsidó és keresztény joghatóságokról is beszélt), s ha a vallást pusztán magánügynek tekintjük is (különösen az iszlám vallás esetében lesz nehéz ezt megtenni, tekintve, hogy a közösségi élet számos aspektusát szabályozza), abban, amit Williams érsek a törvény funkciójáról, s főként a törvény és a jog kapcsolatáról mond, mégiscsak van valami mélyen meggondolkodtató. Az egyik olyan alapvető meggyőződés (de talán helyesebb lenne valamiféle félrevezető eszmei árukapcsolásról beszélni, írja), ami az egész politikai kultúránkat átítatja, hogy mihelyest az állam szavatol valamilyen szabadságot vagy jogot, ezzel egyszersem azt az egyénekre háruló kötelezettséget is megteremtette, hogy úgymond „aktiválják” ezt a jogot, valahányszor felszólítást kapnak rá. Más szavakkal: az, hogy a törvény egyetemes és egyforma jogokat és szabadságokat biztosít, még nem jelenti azt, hogy mindenkinek kötelezően élnie is kell ezekkel a jogokkal és szabadságokkal. A kendő a legkülönbélebb megfontolásokból viselheti egy muzulmán nő, s a szabadság vagy jogegyenlőség nevében arra kényszeríteni, hogy azt levegye, vagy azt állítani egy általa

viselt ruhadarabról, hogy az mozgó börtön, sokuk számára alighanem egyenesen sértő.

Magyarán: még ha a vallást szimplán lelkiismereti kérdésnek is tekintjük, s a társadalmi vagy magánéleti szférába szorítjuk vissza (azaz elutasítjuk a különálló joghatóságok gondolatát), ebből még mindig nem következik az, hogy egy adott vallási közösség tagjait nekünk erőszakkal kellene „emancipálnunk”. Persze teljesen érthető, ha egy ilyen álláspont aggodalmakat ébreszt az emberi jogok, a társadalmi emancipáció és a teljes esélyegyenlőség jó szándékú híveiben, hiszen nem ígéri a bevándorló közösségek tagjainak a saját közösségük nyomása alól való teljes és maradéktalan felszabadítását, az elnyomás minden formájának azonnali és radikális felszámolását. Ilyenkor viszont arra kell gondolnunk, hogy az egyéni szabadság nem minden kulturális vagy vallási közösség számára egyformán fontos, s hogy a közös életforma fenntartását társadalmainkban sem annyira az egyéni szabadság, mint inkább a közösség tagjainak beleegyezése legitimálja. Végére is, ha csupán az egyéni szabadság értékét tartanánk szem előtt, és azt mondanánk, hogy minden olyan társadalmi szervezetet be kell tiltani, amely nem tartja messzemenően tiszteletben a tagok egyenlő jogait s a teljes esélyegyenlőségét, akkor a katolikus egyházat kellene betiltani legelső helyen.

Társadalmainkban számos olyan szervezet létezik – kezdve a pártoktól, egyházaktól, kluboktól, titkos és kevésbé titkos társaságoktól –, melyeknek szervezeti szabályrendszerét merev hierarchia, alá- és fölé rendelési viszonyok jellemzik, s képmutatás lenne ettől a tényről éppen a bevándorlók esetében eltekinteni. Mindaddig, amíg az adott szervezethez való csatlakozás során érvényesül az önkéntesség elve, nincs okunk tagjait az önként vállalt kötelességeik alól „felszabadítani”. Aminek tehát érvényt kell szerezni, az nem annyira az egyéni szabadság, hanem egyrészt az önkéntesség elve, másrészt az állampolgári egyenlőség követelménye, amiből az is következik, hogy minden ilyen szervezet tagjai különösebb következmények nélkül elhagyhatják ilyen vagy olyan, maguk által ismert és fontosnak tartott okoknál fogva a maguk szűkebb közösségét,

anélkül, hogy emiatt utóbb a saját közösségük részéről különösebb retorzióktól kellene tartaniuk. Nem azt kell tehát megtiltani, hogy a muszlim nők kendőt viseljenek, hanem annak a tényleges lehetőségét kell megteremteni, hogy ne viseljenek kendőt, ha nem akarnak.

Ebben a felfogásban, állítja Williams érsek, a törvény uralmának célja nem a társadalmi létünk absztrakt/univerzális dimenziójának a megőrzése, hanem egy olyan, mindenki számára egyként hozzáférhető térnek a kialakítása, amelyben minden egyén kinyilváníthatja és megvédheti az emberi méltóságát mint olyat, függetlenül attól, hogy milyen hagyományokat ápol s milyen vallási közösség tagja. Egy olyan tér megteremtése tehát, amelybe mindenki kiléphet, ha önként vállalt vallási kötelezettségeit már terhesnek érzi. Ha sikerül egy ilyen teret létrehozni, akkor annak is elejét vettük, hogy az egyes vallási közösségek a saját hatáskörükön belül megfellebbezhetetlen döntéseket hozzanak, s hogy végső autoritásként lépjenek fel a tagjaikkal szemben. Egyáltalán, teszi hozzá, még ha el is ismernénk az önálló vallási joghatóságok létét, csak olyan közösségek esetében tehetnénk azt meg, amelyek nem akadályozzák meg tagjaikat a szélesebb társadalom által szavatolt jogaik esetleges gyakorlásában. Teljességgel kizárt, mondja, hogy bármiféle párhuzamos joghatóság olyasféle felhatalmazással bírjon, amelynek birtokában elzárhatná tagjai elől a többi állampolgár által élvezett jogokat, vagy hogy büntethetné őket amiatt, mert követelik ezeket. Ha az állampolgárság nem zárhatja ki azt, hogy valaki egy adott vallási közösség tagja legyen, ugyanígy az ilyen közösséghez való tartozás sem zárhatja ki azt, hogy valaki teljes értékű állampolgár legyen, hogy hozzáférjen az ország törvényei által biztosított jogokhoz és szabadságokhoz s az állampolgársággal járó további közös előnyökhöz.

Mondhatná persze erre valaki, hogy a bevándorló közösségek semmilyen értelemben nem szerződéses közösségek, s hogy még a jogi fikció szintjén sem érdemes ezeket az egyházakhoz vagy egyéb társadalmi szervezetekhez hasonlítani. S ez kétségtől is így van. Egyetlen egy ilyen közösség sem önkéntes társulás, a tagjaik egyszerűen csak

beleszületnek a közösségbe, s az idegenekkel szemben ezek a közösségek rendszerint még akkor is zártak, ha ezeknek esetleg szándékukban állna csatlakozni. Az is igaz lehet, hogy ezek a közösségek a tagjaikat, különösen a nőket és a gyerekeket a közvélemény erős nyomásának teszik ki. Nehéz természetesen ilyen körülmények között azt eldönteni, hogy valaki önként viseli-e a kendőt, s még nehezebb annak tényleges szavatolása, hogy ne viselhesse, ha nem akarja. Ugyanígy, cinizmusra vallana azt mondani, hogy amennyiben valaki nem akar kendőt viselni, hagyja el a közösséget. Ezzel olyan választás elé állítanánk az egyént, amelyik azon túl, hogy embertelen, többnyire kivitelezhetetlen.

Másfelől viszont az is tény, hogy a társadalmi elnyomás, a másoknak való kiszolgáltatottság, a mások önkényétől való függés szubtilis vagy kevésbé szubtilis formáinak az igazán hatékony ellenszerét a nyugati, befogadó, többségi társadalmak sem találták meg, s ez még akkor is igaz, ha emberi jogaink száma mondhatni napról napra szaporodik. Meglehet, hogy társadalmainkban a törvény tényleg egyetemes és pártatlan, de ez láthatóan nem zárja ki az önkényt és a mások akaratától való függést, bizonyíték rá az arroganciának és a szervilizmusnak, ezeknek az egymással összefüggő kétes emberi tulajdonságoknak a gyakorisága a társadalmainkban. Az emberi jogok csodálatosan hatékonyaknak bizonyultak abban, hogy megvédjék a polgárok magánéletét az állami beavatkozástól, de jóval kevésbé bizonyultak hatékonyaknak abban, hogy olyan embereken (férfiakon és nőkön) segítsenek, akiknek állandóan mások szeszélyeit kell lesniük, olyanokét, akik ilyen vagy olyan oknál fogva a hatalmukban tartják s bármikor arra kényszeríthetik őket, hogy engedelmesskedjenek nekik vagy hogy megalázkodjanak előttük. Miért kérnénk tehát ezek után számon a bevándorló közösségeken olyan jogokat, amelyeknek a hatékonyságában, már ami a mások önkényétől való függés kiküszöbölését illeti, mi magunk sem vagyunk teljesen biztosak.



SZAKIRODALOM

- Abed al-Jabri, Mohammed: *Democracy, Human Rights and Law in Islamic Thought*. I. B. Tauris Publishers, The Centre of Arab Unity Studies, London, 2009.
- Acton, Lord: *Lectures on the French Revolution*. Batoche Books, Kitchener, 1999.
- Acton, Lord: Nacionalizmus. Ford. Horkay Hörcher Ferenc. In Ludassy Mária (szerk.): *Az angolszász liberalizmus klasszikusai* I. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1991, 120–152.
- Agamben, Giorgio: *Homo Sacer*. Stanford University Press, Stanford, 1998.
- Anderson, Benedict: *Elképzelt közösségek*. Ford. Sonkoly Gábor. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2006.
- Andrew, Joe – Crook, Malcolm – Waller, Michael (eds.): *Why Europe? Problems of Culture and Identity*. Palgrave, Macmillan, 2000.
- Appiah, Kwame Anthony: *Ethics of Identity*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 2005.
- Arendt, Hannah: *The Jewish Writings*. Schocken Books, New York, 2007.
- Arendt, Hannah: *A sivatag és az oázisok*. Ford. Mesés Péter, Pató Attila. Gond Kiadó – Palatinus Kiadó, Budapest, 2002.
- Arendt, Hannah: *Múlt és jövő között*. Ford. Módos Magdolna. Osiris Kiadó – Readers International, Budapest, 1995.
- Arendt, Hannah: *A totalitarizmus gyökerei*. Ford. Braun Róbert, Erős Ferenc, Berényi Gábor, Seres Iván. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1992.
- Arendt, Hannah: *A forradalom*. Ford. Pap Mária. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1991.

- Arendt, Hannah: *Crises of the Republic*. A Harvest Book, Harcourt Brace&Company, San Diego, New York, London, 1972.
- Arendt, Hannah: *The Human Condition*. The University of Chicago Press, Chicago and London, 1958.
- Aron, Raymond: *Demokrácia és totalitarizmus*. Ford. Kende Péter. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2005.
- Balibar, Étienne: *We, the People of Europe? Reflections on Transnational Citizenship*. Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2004.
- Balogh László Levente – Bíró-Kaszás Éva (szerk.): *Fogódzó nélkül. Hannah Arendt olvasókönyv*. Ford. Hógyinszky Éva. Balogh László Levente, Kárpáti András, Pató Attila, Munkácsi Péter, Kulczycki Katalin. Kalligram Kiadó, Pozsony, 2008.
- Bano, Samia: *Muslim Women and Shari'ah Councils. Transcending the Boundaries of Community and Law*. Palgrave Macmillan, New York, 2012.
- Bano, Samia: In Pursuit of Religious and Legal Diversity: A Response to the Archbishop of Canterbury and the "Sharia Debate" in Britain. *Ecclesiastical Law Journal*, 2008 (10):3, 283–309.
- Barère, Bertrand de: Rapport du Comité de Salut Public sur les Idiomes. In Michel de Certeau – Dominique Julia – Jacques Revel: *Une politique de la langue. La République française et les patois: L'enquête de l'Abbé Grégoire*. Gallimard, Paris, 1975, 291–299.
- Beiner, Ronald: Hannah Arendt and Leo Strauss. The Un-commenced Dialogue. *Political Theory*, 1990 (18):2, 238–254.
- Bellamy, Richard – Castiglione, Dario – Shaw, Jo (eds.): *Making European Citizens*. Palgrave, Macmillan, 2006.
- Benhabib, Seyla: *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens*. Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
- Benhabib, Seyla: The Generalized and the Concrete Other: The Kohlberg – Gilligan Controversy and Feminist Theory. In Seyla Benhabib – Drucilla Cornell (eds.): *Feminism as Critique*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1987, 77–95.

- Benoist, Alain de: *Beyond Human Rights. Defending Freedoms*. Arktoz, 2011.
- Bentham to Brissot, mid-August 1789. In *Correspondence, Collected Works of Jeremy Bentham*. Oxford University Press, Volume IV, 84–85.
- Bentham, Jeremy: Anarchical Fallacies; Being an Examination of the Declaration of Rights issued during the French Revolution. In *The Works of Jeremy Bentham*. Volume II, Edinburgh, 1843, 489–534.
- Berlin, Isaiah: *Az emberiség göcsörtös fája. Fejezetek az eszmék történetéből*. Ford. Pap Mária. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1996.
- Berlin, Isaiah: A nacionalizmus. Valaha elhanyagolták, ma hatalmas úr. Ford. Bánki Dezső. In Ludassy Mária (szerk.): *Az angolszász liberalizmus klasszikusai* II. Atlantisz Kiadó, Budapest, 1992, 213–244.
- Bloom, Allan: *The Closing of the American Mind*. Simon & Schuster Inc., New York, London, Toronto, Sydney, Tokyo, 1987.
- Bloom, Allan: Raymond Aron. The Last of the Liberals. *The New Criterion*, 1985 (4): 1, September, 256–267.
- Bloom, Harold: *The Western Canon*. Harcourt Brace & Company, New York, San Diego, London, 1994.
- Bodin, Jean: *Az államról*. Ford. Máté Györgyi, Csűrös Klára. Gondolat Kiadó, 1987.
- Bruter, Michael: *Citizens of Europe? The Emergence of a Mass European Identity*. Palgrave, Macmillan, 2005.
- Burke, Edmund: *Töprengések a francia forradalomról*. Ford. Kontler László. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1990.
- Carlyle, Thomas: *A francia forradalom* I–III. Ford. Baráth Ferencz. A Magyar Tudományos Akadémia Könyvkiadó Vállalata, Budapest, 1875.
- Checkel, Jeffrey T. – Katzenstein, Peter J. (eds.): *European Identity*. Cambridge University Press, 2009.
- Condorcet: *Projet de la Constitution Française, présenté a la Convention Nationale par Condorcet, au nom de Comité de Constitution, dans la Séance du 17 Février 1793, l'an 2 de la République*. Fontanel père & fils, Imprimeurs-Libraires, Montauban, 1793.

- Constant, Benjamin: *A régiek és a modernek szabadsága*. Ford. Csepeli Réka, Jancsó Júlia. Atlantisz Kiadó, Budapest, 1997.
- Dumont, Etienne: *Souvenirs sur Mirabeau et sur les deux premières assemblées législatives*. Librairie de Charles Gosselin, Paris, 1832.
- Dyke, Vernon van: *Human Rights, Ethnicity and Discrimination*. Greenwood, Westport, 1985.
- Emberley, Peter – Cooper, Barry (eds.): *Faith and Political Philosophy. The Correspondence between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934–1964*. University of Missouri Press, Columbia and London, 2004.
- Engels, Friedrich: Levél Bebelhez. In *Marx–Engels Művei*. 19. kötet, Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1969, 1–7.
- Eötvös József: *A francia forradalom története*. Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest, 1990.
- Eötvös József: *A XIX. század uralkodó eszméinek befolyása az államra I–II*. Magyar Helikon Kiadó, Budapest, 1981.
- Esposito, John L. – Sonn, Tamara – Voll, John O.: *Islam and Democracy after the Arab Spring*. Oxford University Press, Oxford, 2016.
- Farkas Zsolt: *Most akkor*. Filum Kiadó, Budapest, 1998, 5–37.
- Finkelkraut, Alain: *A hálátlanság*. Ford. Várkonyi Benedek. Európa Kiadó, Budapest, 2001.
- Finley, Moses I.: *Politika az ókorban*. Ford. Greskovits Endre. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1995.
- Fligstein, Neil: *Euroclash. The EU, European Identity, and the Future of Europe*. Oxford University Press, Oxford, 2008.
- Foley, Elisabeth Price: *Liberty for All. Reclaiming Individual Privacy in a New Era of Public Morality*. Yale University Press, New Haven, 2006.
- Fukuyama, Francis: *The End of History and the Last Man*. The Free Press, New York, 1992.
- Fukuyama, Francis: A Reply to My Critics. *The National Interest*, 1989 (Winter):18, 21–28.
- Fukuyama, Francis: The End of History? *The National Interest*, 1989 (Summer):16, 3–18.
- Furet, François: *Egy illúzió múltja. Esszé a 20. század kommunista ideológiájáról*. Ford. Mihancsik Zsófia. Európa Könyvkiadó, Budapest, 2000.

- Furet, François: *A francia forradalom története*. Ford. Pócz Erzsébet. Osiris Kiadó, Budapest, 1999.
- Gauchet, Marcel – Manent, Pierre – Finkelkraut, Alain: The Perils of Identity Politics. *Journal of Democracy*, 2004 (15):3, 152–165.
- Gellner, Ernest: *Nationalism*. New York University Press, New York, 1997.
- Gellner, Ernest: *Nations and Nationalism*. Basil Blackwell, Oxford, 1983.
- Grande, Edgar: Post-National Democracy in Europe. In Michael Th. Graven – Louis W. Pauly (eds.): *Democracy beyond the State, The European Dilemma and the Emerging Global Order*. Rowman and Littlefield Publishers, 2000, 115–138.
- Graven, Michael Th.: Can the European Union Finally Become a Democracy. In Michael Th. Graven – Louis W. Pauly (eds.): *Democracy beyond the State. The European Dilemma and the Emerging Global Order*. Rowman and Littlefield Publishers, 2000, 35–61.
- Grégoire, Abbé Henri Baptiste: Rapport sur la nécessité et les moyens d'anéantir les patois et d'universaliser l'usage de la langue française. In Michel de Certeau – Dominique Julia – Jacques Revel: *Une politique de la langue. La République française et les patois: L'enquête de l'Abbé Grégoire*. Gallimard, Paris, 1975, 300–317.
- Habermas, Jürgen: *Esszé Európa alkotmányáról*. Ford. Papp Zoltán. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2012.
- Habermas, Jürgen: Why Europe needs a Constitution? In Ralph Rogowski – Charles Turner (eds.): *The Shape of the New Europe*. Cambridge University Press, Cambridge, 2006, 25–45.
- Habermas, Jürgen: *A posztnemzeti állapot. Politikai esszék*. Ford. Ruzsacz István. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2006.
- Habermas, Jürgen: Az európai nemzetállam és a globalizáció hatásai. Ford. Vincze Hanna Orsolya. *Magyar Kisebbség*, 2000 (4):22, 108–122.
- Habermas, Jürgen: *The Inclusion of the Other. Studies in Political Theory* (Ciaran Cronin and Pablo De Greiff, eds.), MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1998.

- Habermas, Jürgen: Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe. *Praxis International*, 1999 (12):1, 1–19.
- Hahner Péter (szerk.): *A nagy francia forradalom dokumentumai*. Osiris Kiadó, Budapest, 1999.
- Huntington, Samuel P.: *Kik vagyunk mi? Az amerikai nemzeti identitás dilemmái*. Ford. Szabó László Zsolt. Európa Könyvkiadó, Budapest, 2005.
- Huntington, Samuel P.: *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Simon & Schuster, New York, 1996.
- Huntington, Samuel P.: The Clash of Civilizations? *Foreign Affairs*, 1993 (Summer):3, 22–49.
- Huntington, Samuel P.: No Exit: The Errors of Endism. *The National Interest*, 1989 (Fall):17, 3–11.
- Hutchinson, John: Enduring Nations and the Illusions of European Integration. In Anna Triandafyllidou – Willfried Spohn (eds.): *Europeanisation, National Identities, and Migration*. Routledge, London and New York, 2003, 36–51.
- Jenkins, Brian – Sofos, Spyros A. (eds.): *Nations and Identity in Europe*. Routledge, London and New York, 1996.
- Kant, Immanuel: *A gyakorlati ész kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Osiris Kiadó, Gond–Cura Alapítvány, Budapest, 2004.
- Kant, Immanuel: Az erkölcsök metafizikája. Ford. Berényi Gábor. In Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1991, 295–614.
- Kant, Immanuel: Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből. Ford. Vidrányi Katalin. In Immanuel Kant: *A vallás a pusztaság és határain belül és más írások*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1980, 58–76.
- Kedourie, Elie: *Nationalism*. Hutchinson University Library, Second (revised) edition, London, 1961.
- Keedus, Liisi: *The Crisis of German Historicism. The Early Political Thought of Hannah Arendt and Leo Strauss*. Cambridge University Press, Cambridge, 2015.
- Klausen, Jytte: *The Islamic Challenge. Politics and Religion in Western Europe*. Oxford University Press, Oxford, 2005.

- Koopmans, Ruud – Statham, Paul – Giuni, Marco – Passy, Florence: *Contested Citizenship. Immigration and Cultural Diversity in Europe*. University of Minnesota Press, Minneapolis, London, 2005.
- Kovács István – Szabó Imre (szerk.): *Az emberi jogok dokumentumokban*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 1980.
- Kraus, Peter A.: *A Union of Diversity. Language, Identity and Polity-Building in Europe*. Cambridge University Press, 2008.
- Kukathas, Chandran: Liberalism and Multiculturalism. In Colin Farrelly (ed.): *Contemporary Political Theory. A reader*. Sage Publications, London, Thousand Oaks, New Delhi, 2004, 288–294.
- Kymlicka, Will – Straehle, Christine: Cosmopolitanism, Nation-States, and Minority Nationalism: a Critical Review of Recent Literature. *European Journal of Philosophy*, Blackwell Publishers, 1999 (7):1, 65–89.
- Kymlicka, Will: The Sources of Nationalism: Commentary on Taylor. In Robert McKim – Jeff McMahan (eds.): *The Morality of Nationalism*. Oxford University Press, Oxford, New York, 1997, 56–65.
- Kymlicka, Will: *Multicultural Citizenship*. Oxford University Press, Oxford, 1995.
- Kymlicka, Will: *Contemporary Political Philosophy*. Oxford University Press, Oxford, 1990, 377–430.
- Laborde, Cécile: *Critical Republicanism. The Hijab Controversy and Political Philosophy*. Oxford University Press, Oxford, 2008.
- Lefort, Claude: *The Political Forms of Modern Society. Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1986.
- Lenin: *Allam és forradalom*. Szikra Kiadó, Budapest, 1949.
- Lenin: *A proletárforradalom és a renegát Kautsky*. Szikra Kiadó, Budapest, 1948.
- Lewis, Bernard: *Faith and Power. Religion and Politics in the Middle East*. Oxford University Press, Oxford, 2010.
- Lewis, Bernard: *Az iszlám válsága*. Ford. Tomori Gábor. Európa Könyvkiadó, Budapest, 2004.

- Lewis, Bernard: *Islam and the West*. Oxford University Press, Oxford, 1993.
- Locke, John: Levél a vallási türelemről. Ford. Halasy Kun József. In John Locke: *A vallási türelemről*. Stencil Kulturális Alapítvány, Budapest, 2003, 194–251.
- Locke, John: *Második értekezés a polgári kormányzatról*. Ford. Endreffy Zoltán. Polis Könyvkiadó, Kolozsvár, 1999.
- Lord, Carnes: Arisztotelész. Ford. Greskovits Endre. In Leo Strauss – Joseph Cropsey (szerk.): *A politikai filozófia története I*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1994, 168–219.
- Maistre, Joseph de: *Considérations sur la France*. Édition Complexe, Paris, 1988.
- Maistre, Joseph de: *Les Soirées de Saint-Petersbourg ou Entretiens sur le gouvernement temporel de la providence*. Tome II., J. B. Pélagaud, Imprimeur Libraire, Lyon, Paris, 1854.
- Malmberg, Mikaelaf – Stråth, Bo (eds.): *The Meaning of Europe. Variety and Contention within and among Nations*. Berg, Oxford and New York, 2002.
- Manent, Pierre: *Seeing Things Politically. Interviews with Benedicte Delorme-Montini*. St. Augustine's Press, South Bend, Indiana, 2015.
- Manent, Pierre: *Democracy without Nations? The Fate of Self-Government in Europe*. ISI Books, Wilmington, Delaware, 2007.
- Manent, Pierre: *Politikai filozófia felnőtteknek*. Ford. Kende Péter. Osiris Kiadó, Budapest, 2003.
- Manent, Pierre: Raymond Aron. In Pierre Manent – Roger Hausheer – Wojciech Karpinski – Walter Kaiser: *European Liberty. Four Essays on the Occasion of the 25th anniversary of the Erasmus Prize Foundation*. Raymond Aron, Isaiah Berlin, Leszek Kołakowski, Marguerite Yourcenar. Martinus Nijhoff Publishers, Hague, Boston, Lancaster, 1983, 24–47.
- Mann, Michael: Has globalization ended the rise and rise of the nation-state? *Review of International Political Economy*, 1997 (4):3, 472–496.
- Mannheim, Karl: *Ideológia és utópia*. Ford. Mezei I. György. Atlantisz Kiadó, Budapest, 1996.

- Marat, Jean Paul: *Válogatott írásai*. Ford. Csatlós János, Landesmann János. Hungária Könyvkiadó, Budapest, 1950.
- Marx: Ludwig Kugelmannhoz. In *Marx–Engels Művei*. 32. kötet, Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1974, 540–542.
- Marx, Karl: A gothai program kritikája. In *Marx–Engels Művei*. 19. kötet, Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1969, 9–30.
- Marx, Karl: Osztályharcok Franciaországban 1848-tól 1850-ig. In *Marx–Engels Művei*. 7. kötet, Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1962, 7–103.
- Marx Károly: *A tőke*. Ford. Nagy Tamás. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1961.
- Marx, Karl: Tézisek Feuerbachról. In *Marx–Engels Művei*. 3. kötet, Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1960, 7–9.
- Marx, Karl és Engels, Friedrich: A német ideológia. In *Marx–Engels Művei*. 3. kötet, Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1960, 11–538.
- Marx, Karl: *Értéktöbbség-elméletek I*. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1958.
- Marx, Karl: A zsidókérdéshez. In *Marx–Engels Művei*. 1. kötet, Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1957, 349–377.
- Mercier, Louis Sébastien: *A forradalmi Páris*. Ford. Kürti Pál. Officina Nyomda- és Kiadóvállalat, Budapest, 1942.
- Mikkeli, Heikki: *Europe as an Idea and an Identity*. Palgrave, Macmillan, 1998.
- Mill, John Stuart: Fejezetek a szocializmusról. Ford. Horkay Hörcher Ferenc. In Ludassy Mária (szerk.): *Az angolszász liberalizmus klasszikusai I*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 1991, 153–210.
- Mill, John Stuart: Considerations on Representative Government. In A. D. Lindsay (ed.): *Utilitarianism, Liberty, Representative Government*. J. M. Dent, London, 1954.
- Miller, David: Republicanism, National Identity, and Europe. In Cécile Laborde – John Maynor (eds.): *Republicanism and Political Theory*. Blackwell, Oxford, 2008, 133–158.
- Miller, David: *Citizenship and National Identity*. Polity Press, Cambridge, 2000.

- Moore, Kathleen M.: *The Unfamiliar Adobe. Islamic Law in the United States and Britain*. Oxford University Press, Oxford, 2010.
- Nodier, Charles: *Souvenirs de la Révolution et de l'Empire*. Tome premier, Charpentier, Paris, 1860.
- Offe, Claus: The Democratic Welfare State in an Integrating Europe. In Michael Th. Graven – Louis W. Pauly (eds.): *Democracy beyond the State, The European Dilemma and the Emerging Global Order*. Rowman and Littlefield Publishers, 2000, 63–89.
- Oh, Irene: *The Rights of God. Islam, Human Rights, and Comparative Ethics*. Georgetown University Press, Washington, D. C., 2007.
- Pagden, Anthony (ed.): *The Idea of Europe. From Antiquity to European Union*. Cambridge University Press, Cambridge, 2002.
- Paine, Thomas: *Az ember jogai*. Ford. Pap Mária. Osiris Kiadó – Readers International, Budapest, 1995.
- Parekh, Bhikhu: *A New Politics of Identity. Political Principles for an Interdependent World*. Palgrave Macmillan, New York, 2008, 99–129, 124–25.
- Parekh, Bhikhu: Afterword: Religious Tolerance in a Comparative Perspective. In Jan Dobbernack – Tariq Modood (eds.): *Tolerance, Intolerance and Respect*. Palgrave Macmillan, New York, 2013, 222–244.
- Parekh, Bhikhu: Europe, liberalism and the 'Muslim Question'. In Tariq Modood – Anna Triandafyllidou – Ricard Zapata-Barrero (eds.): *Multiculturalism, Muslims and Citizenship*. Routledge, London and New York, 2006, 179–203.
- Parekh, Bhikhu: *Rethinking Multiculturalism*. Palgrave – Macmillan, New York, 2006.
- Parekh, Bhikhu: *The Future of Multi-Ethnic Britain. Report of the Commission on the Future of Multi-Ethnic Britain*. Chair: Bhikhu Parekh, Profile Books, London, 2000.
- Pszeudo-Xenophón: *Az athéni állam*. Fordította: Ritoók Zsigmond. In Németh György (szerk.): *Államéletrajzok*. Osiris Kiadó, Budapest, 2003, 119–129.

- Renan, Ernest: Mi a nemzet? Ford. Réz Pál. In Bretter Zoltán – Deák Ágnes (szerk.): *Eszmék a politikában: A nacionalizmus*. Tanulmány Kiadó, Pécs, 1995, 171–187.
- Robespierre, Maximilien: *Elveim kifejtése*. Ford. Nagy Géza. Gondolat Kiadó, Budapest, 1988.
- Robespierre, Maximilien: *Robespierre emlékiratai*. Ford. Lányi Margit. Phönix Kiadás, Budapest, 1944.
- Robinson, Simon – Wetherly, Paul: Secularism and the Accomodation of Religious Law: Reflections on Rowan Williams's Lecture. In Max Farrar – Simon Robinson, Yasmin Valli – Paul Wetherly (eds.): *Islam in the West. Key Issues in Multiculturalism*. Palgrave Macmillan, New York, 2012, 65–78.
- Rorty, Richard: The Priority of Democracy to Philosophy. In John P. Reeder – Gene Outka (eds.): *Prospects for a Common Morality*. Princeton University Press, Princeton, 1993, 254–278.
- Rousseau, Jean-Jacques: *Politikafilozófiai írások*. Ford. Bakcsi Botond, Ludassy Mária, Kis János. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2017.
- Rousseau, Jean-Jacques genfi polgár D'Alembert úrnak. Ford. Kis János. In Jean-Jacques Rousseau: *Értekezések és filozófiai levelek*. Magyar Helikon, Budapest, 1978, 317–426.
- Rousseau, Jean-Jacques: *Emil vagy a nevelésről*. Ford. Győry János. Tankönyvkiadó, Budapest, 1978.
- Roy, Oliver: *Globalised Islam. The Search for a New Ummah*. C Hurst & Co Publishers Ltd, London, 2004.
- Saint-Just: *Fragmens sur les institutions républicaines, ouvrage posthume de Saint-Just*. Techener, Libraire, Paris, 1831.
- Sartori, Giovanni: *Demokrácia*. Ford. Soltész Erzsébet. Osiris Kiadó, Budapest, 1999.
- Schama, Simon: *Polgártársak. A francia forradalom krónikája*. Ford. M. Nagy Miklós. Európa Könyvkiadó, Budapest, 2001.
- Scruton, Roger: *A nemzetek szükségességéről*. Ford. Pásztor Péter. Helikon Kiadó, Budapest, 2005.
- Scruton, Roger: *Anglia, egy eltűnő ideál*. Ford. Csaba Ferenc. Typotex Kiadó, Budapest, 2004.

- Scruton, Roger: *Mi a konzervativizmus?* Ford. Jónás Csaba. Osiris Könyvkiadó, Budapest, 1995.
- Semlyén István (szerk.): *Ész istennő nevében. Tallózás a Moniteur két évfolyamában, 1793–1794.* Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1977.
- Sieyès: *Contre la ré-totale.* In Pasquale Pasquino: *Sieyes et l'invention de la constitution en France.* Éditions Odile Jacob, Paris, 1998, 175–176.
- Sieyès: *Limites de la souveraineté.* In Pasquale Pasquino: *Sieyes et l'invention de la constitution en France.* Éditions Odile Jacob, Paris, 1998, 177–180
- Smith, Anthony D.: *National Identity and the Idea of European Unity.* *International Affairs*, 1992 (68):1, 55–76.
- Staël, Germaine de: *Des circonstances actuelles qui peuvent terminer la Révolution et des principes qui doivent fonder la République en France (1798).* Librairie Fischbacher, Paris, 1906.
- Strauss, Leo: *The City and Man.* The University of Chicago Press, Chicago and London, 1964.
- Strauss, Leo: *What is Political Philosophy and Other Studies.* The University of Chicago Press, Chicago and London, 1959.
- Tamir, Yael: *Pro Patria Mori! Death and the State.* In Robert McKim – Jeff McMahan (eds.): *The Morality of Nationalism.* Oxford University Press, Oxford, New York, 1997, 227–241.
- Taylor, Charles: *Nationalism and Modernity.* In Robert McKim – Jeff McMahan (eds.): *The Morality of Nationalism.* Oxford University Press, Oxford, New York, 1997, 31–55.
- Taylor, Charles: *The Politics of Recognition.* In Amy Gutmann (ed.): *Multiculturalism.* Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1994, 25–73.
- Thuküdidész: *A peloponnészoszi háború.* Ford. Muraközy Gyula. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1985.
- Tibi, Bassam: *Islam between Culture and Politics.* Palgrave, New York, 2001.
- Tocqueville, Alexis de: *Emlékképek 1848-ról.* Ford. Ádám Péter. Európa Könyvkiadó, Budapest, 2011.

- Tocqueville, Alexis de: *A régi rend és a forradalom*. Ford. Hahner Péter. Atlantisz Kiadó, Budapest, 1994.
- Tocqueville, Alexis de: *Selected Letters on Politics and Society*. University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1985.
- Tocqueville, Alexis de: *A demokrácia Amerikában*. Ford. Martonyi Éva. Gondolat Kiadó, Budapest, 1983.
- Villa, Dana R.: The Philosopher versus the Citizen: Arendt, Strauss, and Socrates. *Political Theory*, 1998 (26):2, 147–172.
- Viroli, Maurizio: *Republicanism*. Hill and Wang, New York, 2002.
- Voegelin, Eric: A totalitarizmus eredete. Ford. Kulczycki Katalin. In *Fogódzó nélkül. Hannah Arendt olvasókönyv*. Kalligram Kiadó, Pozsony, 2008, 51–62.
- Voegelin, Eric: *Új politikatudomány*. Ford. Dippold Ádám. Nemzeti Közzolgálati Egyetem, Molnár Tamás Kutatóközpont, 2014.
- Walker, Tanya: *Shari'a Councils and Muslim Women in Britain. Rethinking the Role of Power and Authority*. Brill, Leiden, Boston, 2017.
- Walzer, Michael: *On Toleration*. Yale University Press, New Haven and London, 1997.
- Weinstock, Daniel: Prospects for Transnational Citizenship and Democracy. *Ethics and International Affairs*, 2001 (15), 53–66.
- Williams, Rowan: Civil and Religious Law in England: a religious perspective, <http://rowanwilliams.archbishopofcanterbury.org/articles.php/1137/archbishops-lecture-civil-and-religious-law-in-england-a-religious-perspective>.
- Zuckert, Michael P. – Zuckert, Catherine H.: *Leo Strauss and the Problem of Political Philosophy*. The University of Chicago Press, Chicago and London, 2014.
- Zürn, Michael: Democratic Governance beyond the Nation-State. In Michael Th. Graven – Louis W. Pauly (eds.): *Democracy beyond the State, The European Dilemma and the Emerging Global Order*. Rowman and Littlefield Publishers, 2000, 91–114.



NÉVMUTATÓ

A

Abdullah sejk 324
Acton, Lord (John Emerich Edward Dalberg-Acton) 95–96, 139–141, 150, 165, 170–171, 173, 190–191, 202–207, 210–211, 237
Agamben, Giorgio 55, 71
Anderson, Benedict 175–176
Appiah, Kwame Anthony 252
Arendt, Hannah 12, 14, 19, 21–27, 28, 33, 35–45, 52–53, 55, 57–58, 67–80, 91, 95, 97–98, 106–115, 117–119, 136–137, 139–140, 142, 154, 165–166, 212
Arisztotelész 11–12, 15, 19–22, 29–35, 40–43, 80, 167, 241, 246
Aron, Raymond 18–19, 28–30, 39

B

Babeuf, François Noël 81
Balibar, Étienne 215–217
Bano, Samia 324, 330–331

Barentin, Charles Louis François de Paule de 81
Barère, Bertrand de 185–187, 203
Beaulieu, Claude François 94, 110
Bellamy, Richard 217
Bellow, Saul 268–269
Benhabib, Seyla 77–79, 259–261, 276, 278–279, 329
Benoist, Alain de 265
Bentham, Jeremy 49–50, 58, 62
Berlin, Isaiah 69, 208, 210
Bibó István 155, 219, 221, 230, 239, 320
Bin Laden, Oszama 298
Bloom, Allan 268
Bloom, Harold 268
Bodin, Jean 144, 145
Bouyeri, Mohammed 321
Brissot, Jacques Pierre 49
Burke, Edmund 52–53, 56–60, 62, 65, 74–76, 81–83, 86–87, 92–93, 105, 125–126, 132–133, 142, 183, 187–190, 192, 201
Bush, George W. 300

C

Cambon, Pierre Joseph 99
Cameron, David 315
Carlyle, Thomas 126
Castiglione, Dario 217
Chanière, Ernest 305
Chapelier, Isaac René le
150, 152, 233
Chénier, Marie-Joseph 199
Clemenceau, Georges 38
Cloots, Anacharsis
194–195, 198
Condorcet márkí (Marie
Jean Antoine Nicolas
de Caritat) 39, 103–104
Constant, Benjamin 48, 63,
67, 104–105, 110–111,
135–136, 144, 153, 181,
189–190, 201, 204–205,
207, 210, 231

D

D'Alembert, Jean le Rond
197
Danton, Georges Jacques
110, 194, 198
Dumont, Etienne 126
Dyke, Vernon van 310

E

Eichmann, Adolf 166
Engels, Friedrich 107
Eötvös József 8, 93–95, 110,
127, 135–136, 168

F

Faust 127
Feuerbach, Ludwig 88

Fichte, Johann Gottlieb 154
Finkelkraut, Alain
281–282, 288
Finley, Moses I. 19
Foley, Elisabeth Price 284
Fukuyama, Francis
293–295
Furet, François 87–89, 97,
129, 144, 146, 151, 194,
199, 200

G

Gauchet, Marcel 288
Gellner, Ernest 122–124,
128, 169, 176, 178, 180,
207–209, 211, 234
Grande, Edgar 217
Graven, Michael Th. 215,
220
Grégoire, Henri Baptiste
184

H

Habermas, Jürgen 216–220,
223, 227–228, 232, 241,
244, 247, 279
Hébert, Jacques René 192,
198
Hegel, Georg Wilhelm
Friedrich 9, 39, 40
Hérodotosz 246
Hobbes, Thomas 195–196
Huntington, Samuel P. 295,
300–301, 320
Hutchinson, John 228

I

Ibtissem, Mennel 266

J

Jenkins, Brian 227

K

Kant, Immanuel 21, 66, 73,
78, 128–129, 158–161,
249–255, 258–261, 263,
270–272, 274–275,
278–282, 284, 287, 291

Kedourie, Elie 123–124,
127–129, 207, 209, 234

Keedus, Liisi 24

Kende Péter 8

Kergorlay, Louis de 128

Kořakowski, Leszek 322

Kouachi, Chérif 321

Kouachi, Saïd 321

Kugelman, Ludwig 119

Kymlicka, Will 8, 172–174,
176, 261, 276–278, 310

L

Laborde, Cécile 306

Lajos Fülöp 87, 90

Lajos, XVI. 68, 86, 93, 135

Layouni, Malek 306

Leclerq, Daniel Youssef
306

Lee, Robert Edward 290

Lefort, Claude 61

Lenin, Vlagyimir Iljics 107

Lewis, Bernard 299, 308,
310

Locke, John 112, 310

Lord, Carnes 31

M

Maillard, Stanislas Marie
93–95

Maistre, Joseph de 53,
69–71, 76, 143

Malmberg, Mikaelaf 227

Manent, Pierre 8, 29, 61,
66, 154–157, 159–167,
172, 174–175, 220–226,
233, 242, 244, 251, 253,
258, 271–275, 282, 288,
293–294, 322–324,
326–327

Mannheim, Karl 126

Mann, Michael 214, 235

Marat, Jean Paul 91, 96,
101, 148–149

Marx, Karl 42, 50–52, 73,
74, 86, 88–89, 106–108,
110, 112–115, 117–119,
125, 208–209, 256–257,
273, 285

Mercier, Louis Sébastien
193–194, 198

Merkel, Angela 302, 307,
315

Miller, David 220, 228–230,
239, 286–290

Mill, John Stuart 102,
169–173, 204, 206, 209,
240

Milton, John 119

Mirabeau gróf (Honoré
Gabriel Riquetti)
182–183

Mommsen, Theodor 232

Montesquieu 258

Mounier, Jean-Joseph 94,
99, 183

N

Napóleon, Bonaparte 86,
168, 189, 204–205
Nodier, Charles 200

P

Pagden, Anthony 228
Paine, Thomas 250
Parekh, Bhikhu 316–317,
319, 328
Parris, Matthew 312
Periklész 32
Pitagorasz 9
Platón 11, 23, 30, 33–34, 44
Proust, Marcel 269
Pszeudo-Xenophón 43

R

Reif, Adalbert 111
Renan, Ernest 231–232, 239
Robespierre, Maximilien
59, 60, 64, 66, 69, 86–87,
91, 92, 97–106, 108–109,
125–126, 132, 138,
143–144, 146–150, 152,
192, 194–195, 197–198,
201, 284
Robinson, Simon 331
Rorty, Richard 45
Rousseau, Jean-Jacques
10–11, 53, 56, 91, 110,
125–126, 131–137,
142–143, 145–153, 155,
157, 160–167, 186–187,
192, 195–199, 201, 209
Roux, Jacques 103
Royer-Collard, Pierre-Paul
110

Roy, Oliver 305

S

Saint-Just, Louis Antoine
de 101
Sandel, Michael J. 294
Sand, George 263
Sarkozy, Nicolas 315
Schama, Simon 132
Scholem, Gershom 166
Scruton, Roger 62–63,
220–222, 237, 314
Shaw, Jo 217
Sieyès, Emmanuel
Joseph 53, 56, 126, 129,
131–132, 137–138, 142,
144, 145–146, 148–149,
151–153, 181–183, 191
Skinner, Quentin 131
Smith, Anthony D. 228
Staël, Madame de (Anna
Louise Germaine
Necker) 143, 144–145
Stråth, Bo 227
Strauss, Leo 11–12, 14,
16–17, 19–25, 29–30,
34, 71
Straw, Jack 331
Szókratész 11, 14, 34

T

Tacitus 27
Taylor, Charles 123, 160,
174, 176–178, 180, 250–
251, 262–263, 267–271
Thuküdidész 32, 246
Tibi, Bassam 325–326

- Tocqueville, Alexis de 40,
62, 83–85, 89–90, 123–
124, 128, 141, 174–175,
177, 192, 201–202,
204–207, 209–211
Tolsztoj, Lev Nyikolajevics
269–270

V

- Vergniaud, Pierre
Victurnien 143
Villa, Dana R. 24
Viroli, Maurizio 244–245
Voegelin, Eric 24–26, 28
Voltaire 56, 125–126, 195

W

- Walzer, Michael 310
Weber, Max 303
Weinstock, Daniel 228–232,
239
Wetherly, Paul 332
Williams, Rowan 311–313,
323, 328–332, 334, 336
Wurst, Conchita 263

Z

- Zuckert, Catherine 34
Zuckert, Michael 34
Zürn, Michael 217

A PRO PHILOSOPHIA KIADÓNAK AZ UTÓBBI ÉVEKBEN MEGJELENT KÖTETEI:

A Műhely sorozatban:

Szigeti Attila: *A testet öltött másik*, 2011

Demeter M. Attila: *Ethnosz és démosz*, 2013

Szenkovics Dezső: *Móhandász Karamcsand Gándhi filozófiai
gondolkodásának központi fogalmai*, 2014

Tonk Márton: *Világnézettől közösségig. Válogatott
filozófiatörténeti és kisebbségelméleti tanulmányok*, 2014

Molnár Gusztáv: *Alternatívák könyve III.*, 2014

Veress Károly: *Ami megtörténik velünk*, 2014

Horváth Andor – Soós Amália (szerk.):
*A bölcsesség koszorúja. Írások Egyed Péter hatvanadik
születésnapjára*, 2014

Veress Károly (szerk.): *Intézmény, lázadás, ethosz*, 2015

Gregus Zoltán: *Észlelés és értelemképződés
a filmművészetben*, 2016

Ungvári Zrínyi Imre (szerk.):
Identitás, konfliktus, politikai közösség, 2016

Ungvári Zrínyi Imre (szerk.):
A szimulákrumok és a beteljesülés ígérete, 2017

A magyar filozófiai irodalom forrásai sorozatban:

Laczkó Sándor: *A dolog és a szó. Tanulmányok
a magyar filozófiai hagyományról*, 2013

Percz László: *Ki a filozófus? Magyar filozófiatörténeti
tanulmányok*, 2017

Veres Ildikó (szerk.): *Nők és normák a hazai protestáns
bölcséletben és életvilágban*, 2017

